

اسبينوزا في الفكر العربي المعاصر

ملاحظات أولية

صالح مصباح

«ليس هناك عند اسبينوزا ما لا أوافق عليه»
م.نعيمة (1978).

I - 1/ مما لا شك فيه ان فلسفة اسبينوزا لم تعد مجرد فلسفة من بين الفلسفات، بل أصبحت في نهاية هذا لقرن ظاهرة نظرية تاريخية نظرا لراهنيتها المميّزة، فهي موضوع بحث وهي مصدر استلهام، وهي محك نظري تقاس عليه الصلابة النظرية. ورغم ذلك فان هذه الفلسفة لم تحض بعد باهتمام كبير في الفكر العربي المعاصر رغم تغفلها في مسامر هذا الفكر منذ بدايات هذا لقرن، وهدف هذه الملاحظات هو ان ترصد مظاهر التغفل هذا. ولا تخفى على كاتب هذه السطور (1) صعوبة ذلك. وهي صعوبة تعود الى كون هذا العمل لا يمكن ان يكون نتاج فرد واحد بل لا بد له من تضافر جهود مجموعة بحث، وذلك لاتساع مجال النظر زمنيا (قرن كامل) وجغرافيا (المنطقة العربية)، ولصعوبة انتقال الانتاج الفكري بين الاقطار العربية مقارنة مع انتقالها بين اوروبا ونفس هذه الاقطار. أما السبب الثالث فيعود الى أن كل رصد لانتقال فكر من مكان الى مكان (كما من زمان الى زمان) يتطلب ضرورة الامام بهذا الفكر في منابعه ثم تتبعه في مصائره، فاذا اضفنا الى ذلك تنوع المنابع، (الذي يعود الى التركة الاستعمارية أو الى التبعية الحالية، فان المسألة تصبح اكثر تعقدا، إذ سنجد ان علينا في حال اسبينوزا ان ننظر في عدة صور، واحدة تصدر عن الثقافة الانقلاوسكسونية، والأخرى عن الثقافة الفرنسية، دون أن ننسى الاثر البالغ الذي تركه التعاون الذي كان يربط بعض الاقطار والاحزاب العربية بالاتحاد السوفياتي والاقطار التي كانت تدور في فلكه.

I - 2/ يمكن الجزم بأن الفلسفة العربية قد اختفت منذ أن رحل ابن خلدون (2) ولم يتبق منها الا بعض النتف المنطقية التي تدرس في جامع الازهر بمصر وجامعة الزيتونة بتونس وجامع القرويين بفاس بالمغرب الأقصى (3). ولم ينبعث النظر الفلسفي في المنطقة العربية اذا استثنينا بعض المجهودات الفردية التي سبقت ذلك في مصر وفي لبنان، واذا لم نعتبر أعمال مفكري النهضة (الظهاري والشدياق، والتونسي والكواكبي) ومفكري الإصلاح (الافغاني، وعبيده، ورضا) فلسفة، إلا في بدايات القرن العشرين وفي جامعة القاهرة (سنة 1908 تحديدا). ولقد بدأت

فلسفة سبينوزا في دخول ربوعنا منذ ان بدأ النظر الفلسفي ينبعث من جديد عندنا، ولكن هذا الدخول كان بطريق غير مباشرة بل وملتوية التواء التاريخ، أحيانا، اذ تم عن طريق التدريس وعن طريق الاستلهام الحضاري وعن طريق البحث والتأليف الاكاديمي، وعن طريق ترجمة الذين قرأوا سبينوزا من فلاسفة بل وأدباء أوروبا وأمريكا.

I - 3/ يقدم فؤاد زكرياء في مقدمة الطبعة الثانية (4) لكتابه اسبينوزا (1983 ص 5-7) العوامل التي دفعت الى دراسة الفيلسوف الهولندي، ملخصا العوامل التي دفعت اغلب الذين اهتموا باسبينوزا من العرب، على النحو التالي :

« ارتبطت دراستي لهذا الفيلسوف العظيم بعوامل لا استطيع القول انها كانت كلها اكاديمية خالصة (التشديد من عندنا ص.م) بل كانت في واقع الأمر ذلت صلة وثيقة، في الوقت ذاته، باوضاع تنتمي الى صميم المرحلة التي كتبت فيها الدراسة، واعني بها أول الستينات. ففي هذه الفترة كان الصراع محتدما على أشده بين العالم العربي وإسرائيل، وكنت كلما قرأت شيئا لاسبينوزا ازداد يقيني بأن هذا الفيلسوف الكبير الذي ولد لابوين يهوديين، لو كان قد عايش فترة ظهور الفكرة الصهيونية وقيام الدولة اليهودية، لوقف بكل قوة في صف الرافضين. ولم يكن الباعث الوحيد لاعتقادي هذا هو وقائع حياته التي تضمنت صراعات فكرية وعقائدية مريرة بينه وبين الطائفة اليهودية افضت الى طرده، وهو لم يزل في شبابه المبكر، من الطائفة وتوقيع عقوبة التحريم عليه، بل أن العامل الأكبر في ترسيخ هذا اليقين لدي هو المضمون الفكري (التشديد من عندنا ص.م) لفلسفة اسبينوزا، تلك الفلسفة ذات النزعة الانسانية العالمية، التي كانت تحارب افكار الاستعلاء والتفوق العنصري، وترى في اعتقاد أي شعب بأنه مختار نقيضه اخلاقية والتي كانت تكافح من اجل فصل الدين عن الدولة وتحارب الخلط بين الدين والسياسة، وتقدم للمفاهيم الدينية الرئيسية تفسيرات تنزع عنها طابع لشبيه بالانسان وتزيل التناقض بينها وبين النظرة العلمية الى العالم [...]»

أما العنصر الثاني الذي كان يربط بين دراستي لهذا الفيلسوف الكلاسيكي وبين اوضاع العصر الحاضر، فهو ذلك التشابه الذي بدا لي واضحا بين وضع المفكر في أوروبا والقرن 17 ووصفه في بلادنا العربية في النصف الثاني من القرن العشرين. فقد كان فلاسفة أوروبا في مستهل العصر الحديث يواجهون قوى متخلقة كانت هي المسيطرة في اغلب الاحيان على السلطة السياسية والدينية على عصرهم. وكانوا يمثلون اقلية مستضعفة، ولكنها تملك حقيقة لا يملكها الاقوياء المسيطرون. وهكذا كانت قوتهم الفعلية تكمن في الحقيقة التي رأوها، واستبقوا بها عصرهم بوضوح كامل : حقيقة العقل ولعلم القربة في مقابل جيروت السلطة المنغلقة الغاشمة. ولقد كان التشبه واضحا بين ذلك الوضع الذي وجد فيه فلاسفة القرن السابع عشر

في أوروبا انفسهم، وبين وضع الفكر العقلاني في عالمنا بعد ثلاثة قرون، ممثل هذا الفكر ينتمي بدوره الى أقلية ضئيلة تواجه قوى متخلفة عاتية تسيطر على الفكر الشعبي وتشده الى الوراء، وسلطات غاشمة ترفض الفكر وتغضض المنطق وتخشى العقل المتسقى. وكان هذا التشابه وحده كفيلا بايجاد قدر كبير من التعاطف بين كاتب يعيش ظروف العالم العربي المعاصر وفيلسوف خاض معركة قريبة الشبه (التشديد من عندنا ص.م.) بمعركتنا».

لقد أوردنا هذا لنص رغم طوله غير المعهود في الشواهد نظرا لوضوحه والملاحة باغلب عوامل التقاء الفكر العربي المعاصر باسبينوزا، وهي عوامل أكاديمية، وحضارية-إيديولوجية ونظرية تاريخية بل ان زكرياء يضيف عاملا آخر اسلوبي يتمثل في اسلوب خاص في الكتابة تنفرد به العهود الاستبدادية، هو ذلك الاسلوب الذي يحقق للكاتب هدفه في نقل آرائه التجديدية الى الناس، دون ان يعطي السلطة المتربصة به فرصة النيل منه (زكرياء 1983 ص 7). وسنحاول في ما يلي رصد بعض مظاهر التلقي العربي لفكر اسبينوزا اعتمادا على تلك العوامل، فننتبع ما أنتج كل عامل منها من مفاعيل نظرية.

II - 1 / لم يصبح بعد سبينوزا قابلا للقراءة في العربية رغم بدء قراءته في اللغات الاوروبية الغربية والشرقية من قبل المفكرين العرب منذ بدايات القرن العشرين، اذ اننا لا نملك إلا ترجمة يتيمة لنص يتيم هو رسالة اللاهوت والسياسة وقد قام بهذه الترجمة حسن حنفي منذ سنة 1971 (5).

وقد اعتمد حنفي في ترجمته هذه ثلاث ترجمات فرنسية هي ترجمة ايميل سيسيه E. Saisset (لا سيزيه كما يكتب حنفي بيروت 1981 ص 107 هامش (1)) التي تعود الى سنة 1842 وترجمة شارل أبون (Ch. Appuhn) التي تعود الى سنة 1928، وترجمة روبرت مزراحي (R. Misrahi) ومادلين فرنسيس (M. Francès)، (حنفي نفس الهامش). واعتمد كذلك الترجمة الانكليزية التي قام بها ألويس (R.H.M. Elwes) (منذ سنة 1883 لا دون تاريخ ! كما يقول حنفي). ويقول انه اعتمد اساسا على ترجمة أبون بحثا عن «الوضوح» وعلى ترجمة مزراحي - فرنسيس بحثا عن «الدقة» (ص 107) وانه لم يعتمد النص اللاتيني الذي لم يستطع «العثور عليه في مكتبات الجمهورية العربية المتحدة العامة أو الخاصة» (ص 107-108) (وهي حجة فاسدة في رأينا) وللتخفيف من هذا النقص اعتمد المترجم معظم شروح وتعليقات المترجمين على الالفاظ والمصطلحات الاصلية في اللغة «اللاتينية» (ص 108) وكان بإمكانه استعمال اهم الدراسات المتعلقة بالرسالة اعتماد النصوص التي قرأها سبينوزا نفسه (ومن هذا القبيل لجوء حنفي الى الترجمة المعاصرة - بيروت 1960 - للكتاب المقدس - في حين ان سبينوزا يستعمل كتابا آخر، وقد كان الأجدر - حفاظا على تجانس النص - ترجمة الشواهد أيضا اعتمادا على سبينوزا) في القرارات التي يتخذها، ولكنه لم

يفعل.

وتحتوي هذه الترجمة على جهاز نقدي هام يعرف القارئ بالاعلام المذكورين في النص ويحدد الآيات المشار إليها من الكتاب المقدس، ويحيل إلى نصوص أخرى لسبينوزا ويوضح بعض الافكار ويحاول تذليل بعض لصعوبات، غير اننا بتفحص هذا الجهاز النقدي نجد أنه يعود إلى قراءات تعود إلى الاربعينات والخمسينات تجاوزها البحث بعض الشيء، في حين كان بإمكان المترجم الاستفادة من قراءات الستينات لأثره جهازه النقدي. وقد قدم المترجم للنص بمقدمة مطولة كانت في الاصل عرضا دقيقا لمحتوى الرسالة (6) مع محاولة ربط لهذا المحتوى ببعض ما سبقه من التراث العربي الاسلامي ولحقه من الفكر الحديث والمعاصر، ونجد تفاوتاً مصحوباً بين الفهم المعروض في المقدمة والفهم الذي توحى به الترجمة ذاتها. أما عن الترجمة ذاتها فانها وان كانت غالباً امينة للمعنى، فانها تبتعد في احيان كثيرة عن المبنى لتصبح تفسيراً أكثر منها ترجمة، ونجد ذلك في العنوان ذاته : يترجم أبون العنوان كما يلي :

Traité théologico-politique, contenant, quelques dissertations où l'on fait voir. Que la liberté de philosopher non seulement peut-être accordée sans danger pour la piété et la paix de l'Etat, mais même qu'on ne peut la détruire sans détruire en même temps la paix de l'Etat et le piété elle-même

غير ان حنفي لا يتبع هذه الترجمة ويختار ترجمة مزراحي فرنسيس.

(...) La liberté de philosopher ne menace aucune (nous soulignons S.M.) ferveur véritable ni la paix au sein de la communauté publique, sa suppression, Bien au contraire (nous soulignons S.M.), entrainerait la ruine et de la paix et de toute ferveur.

مع الاستفادة من أبون بالاحتفاظ ب Piété في حين نجد في الترجمة الثانية Ferveur ويحتفظ كذلك حنفي ب Etat عوضاً عن Communauté publique، غير أنه يحذف التأكيد (ne peut ... sans non seulement) الذي لا يحذفه المترجمان الفرنسيان. وهذا الاغفال، كما هو جلي، ينقص من حدة النص وطابعه السجالي ويجعل الموقف السبينوزي أقل صرامة وجذرية فكانه يخفف من وقع النص عن قصد ؟! وتكرر هذه العملية كثيراً في هذه الترجمة.

أما كتاب الاخلاق فلم تترجم منه إلا التعريفات والبيدييات الخاصة بالقسم الاول وحاشية القضية 8 من نفس هذا القسم، وتذييل هذا القسم ومقدمة القسم الثالث ومقدمة القسم الرابع وحاشية القضية 12 والقضية 14 وبرهانها وحاشية القضية 32 من نفس هذا القسم والقضية 22 وبرهانها من القسم الخامس وحاشية القضية 36 من نفس هذا القسم، وقد تمت هذه الترجمة انطلاقاً من الفرنسية (7). ونجد أيضاً ترجمة لبعض المنحبات

الآخري من كتاب الاخلاق انطلاقا من الانقليزية (8) تشمل كل القسم الاول وتعريفات القسم الثاني وبديهياته وبعض قضاياه (1) - 2 - 7 - 11 - 12 - 13 - 26 - 27 - 29 - 31 - 35 - 36 - 37 - 39 - 41 - 42 - 43 - 44 - 45 - 46 - 47 - 48) دون براهينها في الاغلب. واذا كانت الترجمة الاولى مقبولة عموما (عدا بعض الهنات البسيطة مثل ترجمة : «Enviréité on dirait qu'il : conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire» كما يلي : «والحقيقة أنه يخيل للمرء انهم يتصورون الإنسان في الطبيعة وكأنه في داخل مملكة» (شيخ الأرض 1966 ص 146)، فان الترجمة الثانية ركيكة جداً الى حد انها تصبح غير مفهومة (انظر مثلاً ترجمة تدبيل القسم الاول ص 141-149) ولعل مرد ذلك الى كونها اعتمدت ترجمة واحدة هي التي قام بها مؤلف الكتاب.

وقد قام نفس المترجمان بتعريب مقتطفات من رسالة اصلاح الذهن هي الفقرات 1-14 (9) وكذلك الفقرات 30-32 (شيخ الأرض 1966 ص ص 108-119) والفقرات 18-24 (طحان 1986 ص ص 160-162) والفقرات 102-199 (نفسه ص ص 162-164) ويصدق على ترجمة هذه المنتخبات ما قلنا حول ترجمة منتخبات كتاب الاخلاق إضافة إلى الصعوبات الخاصة، بنص اصلاح الذهن باعتباره نصا مخروم الآخر أولاً ولم يراجع اسبينوزا ثانياً ويتكون من فقرات تشكو الوضوح في الكثير من المواضع ثالثاً (10) اما الرسالة القصيرة فما زالت مجهولة بالنسبة للقارئ العربي باستثناء ترجمة الفصل الاول من القسم الاول، دون ترجمة الملاحظات التي اضافها اسبينوزا للمتن، ودون تفسير دلالة الترقيم المزدوج الذي يستعمله اسبينوزا، (شيخ الأرض 1966 ص ص 202-207)، (ولذلك فان هذا النص غير قابل للاستعمال اذا تذكرنا الجهود الذي استلزمه تحقيق نص الرسالة القصيرة في السنوات الاخيرة (11). وليس حظ المقالة السياسية افضل من الرسالة القصيرة، (رغم ان الاولى لا تطرح صعوبات الثانية) اذ انه لم يترجم منها الا نص واحد هو الخاص بموقف اسبينوزا من «حكم النساء» (شيخ الأرض 1966 ص ص 208-210). واخيراً فاننا لا نعرف نصاً واحداً ترجم من كتاب اسبينوزا حول مبادئ فلسفة ديكارت.

يمكن اذن أن نقول دون مجازفة ان اسبينوزا لم يترجم بعد الى العربية لا كما (لم تعرب كل نصوصه) ولا كيفاً (الترجمات التي وقعت غير علمية) رغم أن ما قدم الى حد الآن من محاولات كانت له قيمة بيداغوجية كبرى اذ انه مكن اجيالا من الطلاب العرب من قراءة بعض فلسفة اسبينوزا.

II - 2/ وليست حال ترجمة الدراسات عن اسبينوزا بأفضل من حال ترجمة نصوص اسبينوزا اذ اننا لا نجد نصاً واحداً من النصوص الهامة التي تناولت الفيلسوف الهولندي معرباً. فلا يجد القارئ العربي الى حد الآن إلا منوغرافيا للمبتدئين مثل كتاب A. Cresson حول فلسفة اسبينوزا وحياته والذي يعود الى

سنة 1942 وينتمي الى سلسلة بيداغوجية الهدف منها تبسيط الفلسفة للطلبة المتدثين (شيخ الأرض 1966) علاوة على كونه أصبح ينتمي الى تاريخ الدراسات السبينوزية أكثر من كونه ممثلاً لعنوان من عناوين الحالة الراهنة لها: فهو يعتمد بالاساس على دراسات برييه على تاريخ الفلسفة (1928-1938) وبرنشفيك حول سبينوزا ومعاصريه الذي يعود الى نهاية القرن التاسع عشر (1894) دون الاستفادة الفعلية من اعمال دلبوس حول الاخلاق عند سبينوزا (1893) وحول النظرية السبينوزية (دروس الصوريون 1912-1913) أما سبينوزا الذي نجده عند كرسون: فيهودي تخلص من يهوديته بفضل فلسفة ديكارت وأهم ما انتج الميتافيزيقا والمعرفة أما الاخلاق فثانوية والسياسة لا قيمة لها لانها عرضية (12). ولذلك لن تفيد القارئ العربي كثيراً في فهمه اسبينوزا ترجمة الفصل الخاص به في كتاب برييه تاريخ الفلسفة (13) علماً وأن العديد من المصريين سبق أن درسوا على برييه منذ ثلاثينيات هذا القرن شرحه فلسفة اسبينوزا بالذات (سنعود الى ذلك بعد حين)، (في حين ان كتاب جنيفاف لويس (14) كان يمكن أن يكون أكثر نفعاً نظراً لتركيزه على الفروق بين ديكارت ومن «لحقه»).

وإذا كان النقد الفرنسي المنقول الى العربية يقدم سبينوزا ديكارتيًا، فإن النقد الانقلاوسكسوني يقدم سبينوزا آخر: صاحب ميتافيزيقا فاسدة (بل أكثر من ذلك يمكن الاستفادة منه في نقض الميتافيزيقا) (15)، أما اخلاقه فهي نفعية قريبة من التراث الهوبزي - اللوكي - الهيومني، أما من ناحية السياسة فهو ديمقراطي ليبرالي. ويظهر اسبينوزا على هذه الصورة عند رسل (16) وراندال (17) وهامبشير (18) وبرنتون (19) وتومس-دانلي (20) وتوماس (21) وديورانت (22).

وأخيراً فإن الكتابات الماركسية المنقولة الى العربية تنقل للقراء العرب صورة سبينوزا كما رسمها عصر التنوير الأوروبي (23) أي ذلك الثوري الملحد (ويضاف الى ذلك وسمه بالمادية الميكانيكية) وهي صورة يقدمها موجز تاريخ الفلسفة (24) والمعجم الفلسفي المختصر (25) وخاصة موسوعة يودين وروزنتل (26).

وهكذا فإن ترجمة الشروحات الهامة الخاصة بفلسفة اسبينوزا لم تبدأ بعد في الثقافة العربية المعاصرة.

II - 3/ ويبدو أن غياب ترجمة أغلب كتابات اسبينوزا وأي دراسة كبرى عنه هو ما يفسر أن أغلب الذين قرأوا سبينوزا، (عدا القلة الدارسة أو المدرسة) تلقوه عبر قراءة الفلاسفة الذين حاوروه، فرسموا له صورة ما، أو الذين منعوا بأحكامهم أو بصمتهم عنه من التعريف بفلسفته.

ويمكن أن ندرج ضمن هذه الفلسفات الأخيرة، فلسفة لبنتز الذي كانت بحق «الفلسفة المضادة لسبينوزا» ولذلك فقد كانت ترجمة المونادولوجيا وترجمة أبحاث جديدة في الفهم الانساني (27) من معوقات القراءة العربية لسبينوزا، إذ أنه يمكن أن

تعتبران مونا دولوجيا لبنتز كانت رداً على كتاب الاخلاق لسبينوزا. كذلك ساهمت انتشار الكانطية الميتافيزيقية والاستيمولوجية في نشر صورة سبينوزا «الدغمائي» بل قمة الدغمائية كما يمكن أن نجد ذلك في مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة وفي نقد العقل المحض (28) وكذلك في الدراسات العديدة التي ترجمها عرب من اللغات الاوروبية أو التي انجزوها، رغم أن كانط مؤلف ما هو التنوير؟ والدين في حدود العقل البسيط يبدو قارئاً لسبينوزا مؤلف رسالة اللاهوت والسياسة (29). أما الفيلسوف الثالث الذي يمكن أن تكون معرفة العرب به قد عرقلت معرفتهم بسبينوزا فهو برغسون الذي لم يكن يرى في ميتافيزيقا الفيلسوف الهولندي إلا «ميتافيزيقا ايلية رديئة». وقد ترجم العرب عديد نصوص برغسون (30) هذا بالإضافة الى عديد الدراسات والرسائل الجامعية التي تناولت فلسفته. وأخيراً فإن انتشار الوجودية في خمسينات الثقافة العربية (31)، يضاف له بدء ترجمة نصوص هيدجر إلى العربية، كانا من معوقات قراءة اسبينوزا (32).

أما الفلسفات التي يمكن أن تكون قد هيأت لنفاذ فلسفة سبينوزا الى فكرنا فهي أولاً فلسفة ديكارت (33) التي انتشرت في الثقافة العربية منذ بدايات القرن وذلك بسبب الارتباط الوثيق الذي ربط جامعات مصر وسوريا ولبنان وتونس والمغرب والجزائر وموريطانيا بالجامعات الفرنسية رغم التشويش الذي تحدثه هذه التهيئة إذ انها تساهم في تيسير ادراج سبينوزا ضمن خانة الديكارتيين جريا على التقليد الفرنسي المذكور آنفاً. وقد ساهمت ترجمة كتاب لوك حول السياسة (34) في التمهيد لقراءة ليبرالية لسبينوزا تجعله يقبل الفصل بين السلطات ويقف عند حد التسامح (35). أما هيوم فقد اشترك مع سبينوزا في رفض التمييز بين تاريخ مقدس للدين وآخر مدنس» رغم انه في حين أن هذا الأخير كان قد طبق ذلك في التحليل التاريخي والنقدي للنصوص المقدسة قصد استخراج تعاليم قارة، فإن قصد الاول كان جنيا لوجيا أكثر منه تاريخيا (36). وبذلك يكون سبينوزا الذي تغفل عبر لوك وهيوم مدافعا عن «التسامح» (لوك) ومدافعا عن «الدين الطبيعي» (رغم أن ريبية هيوم تكاد تصل الى الالحاد) أي متلائما مع خصائص التنوير الانقليزي.

أما التنوير الفرنسي فقد رأى أن رسالة اللاهوت والسياسة تقوم بالاساس على ضرورة الحذر من كل سلطة. وقد استفاد من هذه الصورة، سلامة موسى (37) وصادق جلال العظم (38) خاصة اللذان استلهما صورة سبينوزا عند لامتري ودلباخ بل أن موسى يقول أن اسبينوزا ساعده على التخلص «من ثنائية النفس والجسد الديكارتية» (1949 ص 260). وتندرج ضمن هذا السياق كل الكتابات التي صدرت ضمن سلسلة نقد الفكر الديني التي اصدرتها دار الطليعة اللبنانية تحت اسم كتاب العظم بعد المحاكمة التي تعرض لها الناشر والمؤلف (39) والتي تتسم بالحذر من السلطة او بمعارضة الاديان أو على الأقل فهم العامة لها، وكذلك

بالإيمان بالتطور (الذي نجده عند كل مفكري الأنوار باستثناء روسو الذي لم يكن مؤمناً بالتطور ولم ينقد الدين ولم يحذر من كل سلطة). وأخيراً نجد في الكتب العربية الخاصة بالنظريات السياسية (40) خلطاً بين الديمقراطية عند أسبينوزا وعند روسو وذلك بعدم التمييز بين العقد الروسي والعقد الذي نجده عند أسبينوزا في رسالة اللاهوت والسياسة وخلطاً بين الحق الطبيعي عند أسبينوزا والحق الطبيعي عند روسو لأن هذا الأخير من أكثر الذين ترجموا إلى عربية إذ ترجم العقد الاجتماعي وحده ثلاث مرات (41)، كما ترجم المقال حول التفاوت (42) وأصل اللغات (43) والإيميل (44) والاعترافات (45) والهواجس (46).

أما صورة أسبينوزا التي انتقلت عبر التفسير الألماني فهي صورة المؤمن بالإنسان وبقدرته على التطور، «الرومانسي» صاحب وحدة الوجود هذا «الشمع بالال» حسب العبارة الشهيرة لنوفاليس (Novalis). وتظهر هذه الصورة عند غوته في فاوست (47) وفي الديوان الشرقي (48) الذي التقى فيه التراث العربي كما تقبلته ألمانيا نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر وأسبينوزا وهذه الصورة ستنتقل إلى الأدباء العرب الذين سيقراون غوته، فتحصل معاودة التقاء أسبينوزا بالفكر العربي (لأن الأولى حصلت عند أسبينوزا والثانية حصلت مع غوته والثالثة تحصل عند قراء غوته من العرب المعاصرين). وقد نقل حسن حنفي إلى العربية كتاب ليسنغ تربية الجنس البشري (49)، فنقل صورة لأسبينوزا وقد قلعت البروتستانتية أضافره فأصبح يمكن أن يدعو إلى ملائمة ما هو ديني وما هو تاريخي وبالتالي لأنقاذ الدين وذلك عن طريق تجاوز نتائج فلسفته مع الحفاظ على منطقها، ولعل ذلك ما جعل حنفي يترجم الفكر الألماني، إذ أن أسبينوزا الأقرب إلى حنفي هو الذي يمكن أن يكون مؤلف تربية الجنس البشري. أن أسبينوزا حنفي هو في الواقع ليسنغ نظراً لأن حنفي أقرب إلى «تسامح» ليسنغ (وهيوم ولوك) منه إلى «حرية التفكير» عند أسبينوزا (باعتبارها مدخلا إلى الفلسفة بل وشرطها)، ولأنه يقبل الجمع بين العقيدة والنظر مثل (لسنغ) ولا يتلاءم مع الفصل (السبينوزي) بين العقل والإيمان.

ودخلت فلسفة أسبينوزا إلى الثقافة العربية عبر دخول الهيغلية (أي هيغل ونقاده) منذ ثلاثينيات هذا القرن. والسبيل الهيغلية لتلقي عرب القرن العشرين لفكر أسبينوزا سبيل ملتبسة لأنها تتراوح بين مديح أسبينوزا باعتباره منطلق كل فلسفة فعلية (50) وبين النقد الذي يمكن أن نجعله (بالاعتماد على الفرنسي بيار ماسري في كتابه هيغل أو أسبينوزا (51)) على النحو التالي : 1) أن المنهج السبينوزي غير شرعي نظراً لأنه هندسي والتالي غير مكافئ بطبيعته لموضوعه، ولذلك فالمنهج الهندسي عند أسبينوزية لا يعدو أن يكون صورانية ساذجة ناتجة عن بدائية هذه الفلسفة وعن تجريدها الرديء (52). 2) أن الجوهر عند أسبينوزا لا يترك مجالاً لأي ذاتية أو وعي بالذات ولذلك فلا حركة فيه بل هو ساكن أي باختصار «شرقي» (مرقص 1978 ص

199) (53). 3) أما الاعتراض الثالث فيظهر في ان سبينوزا يبقى حسب هيغل سجين البدء، ولذلك تبقى فلسفته غير مكتملة. إنها عوض ان تصل الى المطلق تنطلق منه وبذلك تفنى في المباشرة والسكون رغم أنه كان بإمكانها ان تكون ديناميكية. (مرقص 1978 ص 197).

ولكن نقاد هيغل خرجوا عن دائرته : فعاد فورباخ إلى وحدة الوجود السبينوزية لجعلها طبيعانية تمكن من فقد الاغتراب (وهذا ما يظهر خاصة في ماهية المسيحية (54) اكثر مما في الاطروحات (55) من أجل فلسفة المستقبل) وبالتالي فهم اسبينوزا على غرار التنوير الفرنسي وقصده من ذلك «قلب» هيغل. ولا شك ان حنفي وسلسلة نقد الفكر الديني التي اشرفنا لها سابقا استفادا كثيرا من نقد فورباخ للمسيحية. كذلك قدم الماركسيون (56) اسبينوزا بصورة المرجع الاساسي لماركس وانقلز بل ذهب بليخانوف الى حد القول : ان ماركس وانجلز لم يبتعدا عن الموقف السبينوزي حتى عندما اصبحا ماديين (57) لان المادية المعاصرة هي اسبينوزية عن وعي أو عن غير وعي. وهذا الموقف البليخانوفي سنجدّه عن كل الماركسيين المعتدلين، أما الستالينيين مثل رثيف خوري (58) فلن يروا فيها إلا فلسفة مادية ميكانيكية ترتبط بالبرجوازية الصاعدة في أوروبا القرن السابع عشر وذلك تماشيا مع ما وضعته اكااديمية العلوم السوفياتية من موقف في تاريخها للفلسفة دون النظر إلى بعض العناصر الايجابية عند لأبريولا في كتابه محاولات في التصور المادي للتاريخ (59) (وهو كتاب حاول، رغم سذاجته، ان يتصدى لهيغل وللكانطية الجديدة دفاعا عن الماركسية في نهاية القرن التاسع عشر).

أما اهم «استعمال» لاسبينوزا من قبل الماركسيين فقد كان من قبل التوسير (وتلامذته) الذي قال : انه فكر في ماركس مستعملا اسبينوزا مثلما ان ماركس استعمل هيغل... (60). ويمكن ان ترصد اسبينوزية التوسير «الأول» (أي الى حدود 1978) على النحو التالي : لما كانت «فلسفة اسبينوزا تمثل اكبر ثورة فلسفية عرفت الى حد الآن (61) فانها يمكن ان تساعد على فهم ماركس بل اكثر من ذلك نجد فيها المواد التي يمكن تحويلها لتصبح ماركسية، لأن التصور السبينوزي تصور واحد يعتبر أن «نظام الافكار وترباطها وهو نفسه نظام الاشياء وترباطها»، وهي واحدة تجد عند اسبينوزا تعبيرها في مفهوم «الانتاج» الذي يهم الافكار والاشياء، ويمكن ان نقول نفس الشيء عن مفهوم الحقيقة التي يعتبرها اسبينوزا «دليل ذاتها ودليل الخطأ» نفيا لفكرة ضامن الحقيقة الديكارتي أو الكانطي (62). بل ان مفهوم «السببية البنوية» عند التوسير هو تعديل بسيط لمفهوم «العلة المحايثة» عند اسبينوزا، غير أن أهم استلاف نظري قام به التوسير من اسبينوزا هو تحويله «خرافة» رسالة اللاهوت والسياسة الى «أيدولوجيا» (63) وتأكيده على القطيعة بين الأيدولوجيا والعلم تماما مثلما نجد انفصالا بين النوع الأول من

المعرفة والنوع الثاني منها عند اسبينوزا (62). واخيرا فان اطراح مفهوم «الذات» (64) واعتبار التاريخ «سيرورة لا ذات لها» هو في صميمه اسبينوزي. بل أكثر من ذلك جعل التوسير من مونسكيو، هذا الذي اتهمه معاصروه «بالجبرية السبينوزية»، مؤسساً لمفهوم «الكل الاجتماعي» (65)، هذا المفهوم الذي سيوضحه ماركس علمياً في القرن التاسع عشر. ونفس الشيء يمكن ان نقوله عن اهتمام التوسير بفرويد اذ قرأه من منظور لا كان-هذا الذي كان دائماً قارئاً متمعناً لكتاب الاخلاق لاسبينوزا (66)، لدعم «الأنسانية النظرية». وقد وأصل تلاميذ التوسير هذا المجهود، اذ قامت ميشال برتراند باعادة طرح مشكلة الدين عن ماركس وانجلز (67)، لتفكر في مسألة الايديولوجيا عند ماركس وهو ما قادها الى كتابة نص جميل حول الخيال عند اسبينوزا. وقام توازل وباليبار منذ سنة 1977 باعادة طرح مسألة السياسة عند ماركس (68) لينتهي الأول الى كتابة نص دقيق وقوي حول رسالة اللاهوت والسياسة (هو تعميق لنص التوسير «الايديولوجيا وأجهزة الدولة الايديولوجية») أما الثاني فقد وضع كتيباً رائعاً حول السياسة عند اسبينوزا.

وقد استفاد الفكر العربي من التوسير اذ حاول العديد تطبيق أفكاره في فهم ماركس بل وأكثر من ذلك في انتاج دراسات ميدانية ونذكر هنا بالاساس الكتابات الأولى لوضاح شرارة (69) وكل انتاج الشهيد مهدي عامل (70) والمغربي كمال عبد اللطيف (71). وتستفيد البحوث العربية الجديدة حول اسبينوزا من هذه القراءات الماركسية التي ينبغي ان نضيف لها كتاب ماشري حول علاقة هيجل باسبينوزا وكتاب الايطالي انطونيو نيغري (72). وباختصار لقد لازم اسبينوزا المحاولات المتجددة لايجاد اسس فلسفية للنظرية الماركسية العربية (والعالمية) تكون غير كانطية (بليخانوف ولابريولا) وغير هيجلية (لابريولا والتوسير) وغير انثربولوجية (التوسير).

أما المدخل النيتشوي لفلسفة اسبينوزا فهو اشكالي جداً وذلك أولاً لأن علاقة نيتشة باسبينوزا ملتبسة هي علاقة «الأخوة الاعداء» كما قيل وثانياً لأن الفكر العربي لم يعرف من نصوص نيتشة الا أكثرها سلبية (73)، بل أن الذين كتبوا عنه «لم يتجاوزوا الرؤية الجمالية والعدمية» ليجدوا نيتشة «ايجابياً» باستثناء الذين التقوا باسبينوزا مثل أنطون (74) و موسى (75) وكذلك زكرياء الذي كان هدفه (سنة 1958) بناء صورة ايجابية عن نيتشة وذلك بفعل اسبينوزا. اما اهم قراء نيتشة الذين استطاعوا بناء تصور ايجابي فعلا فقد كانا جبران ونعيمة، فالأول، رغم كثرة الالاح على عدميته (76) ونفي ان تكون له اي صلة فكرية باسبينوزا (77)، كان في اخريات حياته على ادراك تام «بالحب الالهي» عند اسبينوزا بل وكان قد توصل حدسياً الى التعرف على أقوى ما في فكر اسبينوزا أي النوع الثالث من المعرفة، يقول في رسالة الى نعيمة بتاريخ 26 آذار 1929 : «ما قولك في كتاب مؤلف من اربع حكايات، ميكل انجلو، شكسبير،

اسبينوزا، بيتهوفن. وما قولك لو كانت كل حكاية نتيجة مقررة لما في القلب البشري من الالم والطموح والغربة ثم الامل» (78). لا شك أن جبران يجمع في هذا القول قراءات أخرى وخاصة للتصوف العربي مثل ابن لفارص وابن عربي (79)، غير انه ادرك وحدة الوجود عند اسبينوزا واهمية الحياة عنده (بل وعند الرسام انجلو والمسرحي شكسبير والموسيقيار بيتهوفن) باعتبار اقتدارا (تماما مثلما يلح على ذلك انجلو وشكسبير وبيتهوفن) وعبطة للجسد (انجلو) والروح (شيكسبير وبيتهوفن) في ذات الوقت. اما عند نعيمة فالأمر أكثر وضوحا لأن المؤلف نفسه يقول إنه يوافق اسبينوزا في كل فكره، وهو يلتقي معه في وحدة الوجود ولكنها وحدة وجود أقرب الى ابن عربي منها الى اسبينوزا اذ انها ترفع العالم نحو الاله لا العكس (80) وقد جمع الى جانب العناصر العربية الكلاسيكية (81) عناصر شرقية من بوذا ولاوتسو والمسيح (82) ليكون سبينوزا «شرقيا» وفق عبارة هيجل الشهيرة ويكون بذلك شبيها بغوته في جعله سبينوزا مؤمنا ايمانا عميقا بوحدة الوجود ايمان يكاد يكون صوفيا. (بل ويرى أن نيتشة كان «مسيحيا صميعا» ولكنه رفض «المسيحية السائدة» (83).

اما عن العلماء فيمكن ان نذكر أن معرفة العرب بانتاج فرويد (اصدرت دار الطليعة ترجمة اغلب كتب فرويد بامضاد جورج طرابيشي وان كان المصريون قد شرعوا منذ الخمسينات في ترجمة بعض نصوصه (84) قد ساهمت في ادخال صورة لاسبينوزا باعتباره محلا للنفس ومركزا على ديناميتها عن فرويد، رغم ان فرويد كان يتنصل دائما من الفلاسفة، خلافا لانشطاين الذي لم يخف ابدا انه يؤسس العلم على ميتافيزيقا اسبينوزية (الجوهر اساس المجال، والضرورة تسند الحتمية - (85) وأنه قد انتقل من تأثير ايديولوجيا ماخ الى عقلانية اسبينوزا (86). اما باشلار (الذي ترجمت اغب كتبه الى العربية) فقد اهتم في بداياته باسبينوزا (1932) وظلت العقلانية السبينوزية ضمنية عنده (ولذلك سيلتقي به التوسير وتلاميذه).

وبذلك كانت كل هذه الصور غير مكافئة لفلسفة اسبينوزا، لانها تستجيب لحاجيات من رسمها أكثر من استجابتها لمنظومة الفيلسوف، ولذلك كان مفعولها عند العرب من هذا القبيل.

III - اما اذا نظرنا في التأليف فاننا نجد أنه تعلق بالنشاط التعليمي وبالانتاج الثقافي واخيرا بالبحث العلمي.

III - 1 / انتج اساتذة الفلسفة العرب وخاصة في مصر لغاية التدريس العديد من كتب تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بسطوا فيها لطلابهم المنظومات الفلسفية وهي كتب مرتبطة عموما بالانتاج الانقلاو سكسوني (87) أو بالانتاج الفرنسي (88). وليس هناك ابي طرافة في اغلب الفصول الخاصة بسبينوزا في جل هذه المصنفات نظرا لأنها تكرر إما الصورة الانقلاو سكسونية وإما الصورة الفرنسية التي عرضنا سابقا (انظر II - 2).

III - 2 / ويمكن أن نقول نفس الشيء عما تقدمه

الموسوعات والمعاجم الفلسفية، فكل ما يرد فيها ينهل أما من الموسوعة الانكليزية (89) أو من الموسوعة الفرنسية الكبرى التي تعود الى بداية القرن (90) أو الموسوعة العالمية الفرنسية (91) أو من المعاجم الأوروبية (92) والمعجم السوفياتي (93).

III - 3/ اما اذا نظرنا جهة الرسائل الجامعية فاننا سنجد أن الوضع أفضل بكثير، اذ يعود أول بحث أكاديمي تناول سبينوزا الى سنة 1930 وقد قام به محمد مصطفى حلمي بجامعة القاهرة بعنوان : نظرية الجوهر عند ديكارت واسبينوزا ولم ينشر المؤلف من رسالته للحصول على الماجستير التي كتبها بالفرنسية، إلا ملخصها. ويندرج البحث ضمن القراءة الفرنسية التقليدية التي تبحث عن تأثير ديكارت في سبينوزا (رغم أن المرجع الأساسي كان بالنسبة له دروس دلبوس حول سبينوزا في الصوروبون 1912 - 1913) يقول : « رأيت أن أعرض في رسالتي تأثير ديكارت على اسبينوزا، وإن أقارن بين الفلسفتين لأفي جملتهما بل في ناحية دقيقة وعويصة وأعني بها نظرية الجوهر » (94) وذلك في مناخ اتسم بتلقي الجامعة المصرية للديكارتية ترجمة، وتاليفا، وتدريسا، وتطبيقا، ومقارنة مع التراث الفلسفي العربي الكلاسيكي، هذا التلقي الذي بلغ أوجه في الاجتفال بمرور ثلاثمائة عام على صدور « المقال في المنهج » سنة 1937 والذي شهدت فيه الجامعة المصرية ترجمة يوسف كرم «بتوجيه من طه حسين ثلاثة دروس في ديكارت التي القاها بقاعة الجمعية الجغرافية الملكية المصرية الكسندر كواريه وهي ثلاث محاضرات تدور حول المقال في المنهج طبعتها الجامعة المصرية ونشرت في الاحتفالات بذكرى المقال نشرة تتضمن النص العربي والفرنسي» (95).

اما العمل الذي يمكن ان نعتبره بحق فاتحة البحث العربي حول سبينوزا فهو كتاب فؤاد زكرياء أسبينوزا ونظرية المعرفة والذي صدر سنة 1962 في طبعته الأولى (الطبعة الثانية ستصبح حاملة لعنوان أسبينوزا فقط سنة 1983). وهذا الكتاب هام نظرا لأنه « أول كتاب موسع لمؤلف عربي عن اسبينوزا » (زكرياء 1983 ص 6) في حين أن ما سبق كان انتاج فصول في كتب أو مقالات مختصرة، ولأنه يقدم تأليفا لنتائج البحوث السبينوزية في العالم (خاصة أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية) ويجعل القارئ العربي قادرا على مواصلة متابعة التفكير في فلسفة سبينوزا دون غناء كبير، ولأنه يدخل في حوار مع كبار الباحثين (مثل ولفسون) بل ويقف « من كثير منهم موقف الناقد القاسي » (زكرياء 1983 ص 18) وأخيرا فقد حاول أن يقدم قراءة خاصة لمنظومة أسبينوزا ذاتها رغم استعانتها بما ذكر من مراجع : « ومع ذلك فلا بد أن انبه القارئ الى أن الرأي الذي كوّنته عن أسبينوزا قد تكون بناء على تفسير مستمد من قراءة مؤلفاته ذاتها فحسب » (نفسه ص 17).

ويتكون هذا الكتاب من ثمانية فصول، يتعلّق أولها بحياة الفيلسوف (ص ص 19-36) ويلج على « أن سبينوزا لم يكن في

حياته ذلك الزاهد في الحياة عن انكار أو كراهية لها، كما انه لم يكن ذلك المفكر المنعزل الغارق في تأملاته بين جدران أربعة، بل كان محبا للحياة، حريصا على المشاركة في شؤون مجتمعه والتفاعل الايجابي بها. ولم يكن ذلك بالطبع ما يتنافى مع رغبتة في التفرغ لعمله العلمي بالاعتزال عن الناس من أن لآخر فترات طويلة» (ص 31). أما الفصل الثاني (ص ص 37-65) فقد خصصه الباحث للمنهج الهندسي ودلالته عند اسبينوزا واعتبر فيه «ان استخدام اسبينوزا لهذا المنهج في كتاباته كانت له دلالة خاصة تزيد عن كونه مجرد اقتداء بمثل أعلى سائد في عصره» (ص 37) وأعتمد قراءة ليوشتراوس لرسالة اللاهوت والسياسة فرأى ان اسبينوزا باستعمال المنهج الهندسي «قد حقق هدفين مزدوجين : أولهما ألا يصل الى معانيه إلا القادرون ذهنيا على بلوغها، وثانيهما ان يقدم افكاره الى السذج في صورة ترضي اذهانهم الضعيفة ولا تنطوي على تحد أو استفزاز لمشاعرهم» (ص 45) ويجد حذر سبينوزا حسب الباحث مبرره في الاضطهاد الذي ساد أوروبا القرن السابع عشر والذي تعرض له سبينوزا ذاته من جانب الطائفة اليهودية في امستردام. ويعرض المؤلف لاستيمولوجيا الفيلسوف الهولندي في الفصل الثالث (ص ص 66-101) مركزا على عقلانيته التامة والكاملة وذلك انطلاقا من تحليل المعرفة الحدسية عنده وواحديته واعتماده على الضرورة الشاملة واخيرا من موقفه من العلم ليعتبر اعتمادا على انشأتين (1933) ان «اعظم ما اسهم به اسبينوزا من أجل العلم هو (...) فلسفته النظرية ذاتها - تلك الفلسفة التي كانت تقوم في جميع نواحيها على المعقولية التامة، وتستبعد كل التفسيرات الغيبية، وتدعو بلا ملل الى القضاء على اثار الجهالة والتخلف العقلي، وتجعل من الكون نظاما ضروريا واحدا قابلا للفهم» (ص 101). ويوضح في الفصل الرابع الاساس الانطولوجي لهذا الواحدية (ص ص 102-172) عندما يتناول الصفات الالهية، وفكرة الطبيعة وبراهين وجود الاله، وفكرة الازلية والحب الالهي ليعتبر اننا «اذا ادركنا ان كلمة الله عند سبينوزا تعبر عن مجموع الطبيعة أو النظام الكلي للاشياء، تمكنا من ان نفسر على التو الربط بين فكرة الازلية وفكرة الله : فحين يقول ان الازلية هي طريقة وجود الله، يكون المعنى هو ان الكون في وجهه الشامل لا يتصف بانه ممتد زمنيا، بل ان اجزاءه، واحواله، ومكوناته الفردية هي التي تتصف بالامتداد الزمني، وانما يتصف الكون في وجهه الشامل، بأنه ضروري لا بداية لقوانينه ولنظامه» (ص 160) وعندئذ يصبح القول بعمومية الحب العقلي للاله لاغيا لاعتبارات منطقية (ص ص 164-171) واخرى تاريخية (الفصل الاول) وينجم عن هذا ضرورة دراسة موقف اسبينوزا من الدين وهذا ما يخصص له زكرياء الفصل الخامس الذي يدرس الفصول الخمس عشر الاولى من رسالة اللاهوت والسياسة ملحا على الفصل السبينوزي بين «العقل والايمان» (ص ص 183-186) باعتبار ان العقائد ليست لها وظيفة نظرية بل وظيفتها عملية محض

(187-192) وهو ما يجعل الظاهرة الدينية ظاهرة بشرية نسبية (193-195)، غير أن العمل ليس حكراً على الدين بل أن الفلسفة تنظر فيه أخلاقاً (الفصل السادس) وسياسة (الفصل السابع) والعرض الذي يقدمه المؤلف للأخلاق عند سبينوزا ضعيف بل أضعف ما في الكتاب باعتبار أن الباحث لم يقبض على مفصل الجدة في الأخلاق عند سبينوزا. أما الفصل الخاص بالسياسة فهو أفضل من الفصل السادس وإن كان الباحث لا يخرج عن التأويل التقليدي لسبينوزا أي ذلك الذي يركز على الحق الطبيعي وعلى العقد الاجتماعي اعتماداً على رسالة اللاهوت والسياسة دون أن يدرك التغير الذي طرأ على التصور السبينوزي في القسم الرابع من الأخلاق وفي الرسالة السياسية في ما يخص النظرية السياسية (لكن لعلنا نظلم الرجل لأن هذا التغير لم يدرس إلا بعد صدور كتابه بعشر سنوات تقريباً) ولعل الطريف في هذا الفصل هو مناقشة المؤلف للقراءة التي قدمها الفرنسي جان توسان ديزنتي سنة 1956 لفلسفة سبينوزا من وجهة نظر ماركسية (ستالينية)، أما الفصل الثامن فأننا نرجو النظر فيه لفقرة لاحقة نظراً لطابعه الأيديولوجي. وإذا كان لا بد أن نقول كلمة عن كتاب زكرياء فأننا نزعّم أنه جيد - كمدخل لفلسفة سبينوزا - رغم بعض السطحية وبعض التسرع، وعندما أصدره صاحبه سنة 1983، وكنا نتمنى أن ينقحه على ضوء التغير العميق الذي تشهده الدراسات السبينوزية، غير أنه للأسف لم يفعل.

وتواصل البحث العربي خلال الستينات محتشماً لينطلق منذ بداية السبعينات انطلاقاً جدياً فأنجز علي الشنوفي سنة 1970 بحثاً مقارناً حول مسألة صفات الله عند سبينوزا وابن عربي (بالفرنسية) مركزاً على الفروق بين وحدة الوجود السبينوزية التي تقوم على تصور عقلاني ووحدة الوجود عند ابن عربي التي تقوم تصور صوفي، دون أن يغفل التشابه بين الفكرين، وهو تشابه يعود، في رأينا، إلى وحدة مرجع من مراجع كلا الفلاسفة هو فلسفة افلوطين (ولم ينشر هذا العمل إلى حد الآن) (96).

كذلك خصصت رشيدة أبوبكر التريكي بحثاً (بالفرنسية) سنة 1971 لمسألة الشرعية عند سبينوزا تناولت فيه بالاعتماد على أعمال الفرنسيان ريمون بولان والكسندر ماترون مسألة الطاعة والقوانين عند سبينوزا اعتماداً على رسالة اللاهوت والسياسة والرسالة السياسية دون أن تنسى أن تشير إلى الأسس الانتروبولوجية للمسألة، غير أنها ظلت في إطار القراءة التعاقدية للنظرية السبينوزية. (وهذا البحث هو الآخر غير منشور) (97).

وفي سنة 1977 قدم علي الشنوفي رسالة جامعية بالفرنسية (غير منشورة هي الأخرى) حول الفيزياء والسياسة عند سبينوزا تقوم على الفرضية التالية: «أن السياسة السبينوزية تتحكم في فيزياء هذا الفيلسوف» وذلك بالتركيز على أهمية مفهوم «علاقة القوى» في الفيزياء وفي السياسة من

ذات الوقت، وذلك عبر تحليل «للحالة الطبيعية» ومقارنة «لانتروبولوجيا هوبز وانتروبولوجيا اسبينوزا»، انتهاء الى «العقد الاجتماعي والحالة المدنية» و «الدولة» أي «تركيز المجتمع المدني عند هوبز واسبينوزا» وتظهر المسألة بوضوح تام في الفصلين المخصصين «للموازنات الفيزيائية والنسب السياسية» و«لانظمة الحكم» ويجزم الباحث عند تحليله الرسالة السياسية ان «الديمقراطية تصبح انموذج التوازن السياسي وهي التي تحدد بقية الانظمة، اذ ان كل نظام لا تحقق توازنه الا اذا كانت له صيغة ديمقراطية تتحقق داخل علاقاته الداخلية المكونة» ولذلك فالديمقراطية عند اسبينوزا هي في نفس الوقت نظام من جملة الانظمة تمارس وفقها السلطة من قبل الجميع، ولكنها كذلك وخاصة اساس كل نظام سياسي، من حيث انها الاتفاق نفسه ولذلك يكون النظام الديمقراطي «خصب جداً (لان كل القوى تشارك فيه) ومندمج جدا (لالتقاء الشعب والسلطة)». ونجد عند الباحث جهداً للتفريق بين محتوى رسالة اللاهوت والسياسة والرسالة السياسية غير أنه يظل داخل اطار القراءة التعاقدية عندما يجزم «إن عقد الرسالة السياسية موضوعة الأهم هو وحدة القوى وقوة الوحدة» (98).

أما اطروحة (99) فاطمة الحداد الشامخ الصادرة بالفرنسية سنة 1980 والتي نتجت عن سنوات طويلة من العمل (ص 7) فقد خصصتها لدراسة وضع الفلسفة السياسية ضمن النسق الفلسفي السبينوزي. والفرضية الاساسية التي يدافع عنها كل الكتاب هي ان السياسة «ابعد من ان تقصى من النسق السبينوزي أو ان تكون مجرد تدبيل له بل هي من عناصره البنيوية» (ص 13) وذلك لأن السياسة مكون اساسي من نكونات الطبيعة البشرية (ص 21). وتعتبر المولفة ان الفلسفة السياسية تتقوم بالضرورة بالانتروبولوجيا ولذلك تخصص قسماً أولاً للانتروبولوجيا عند اسبينوزا تربط فيه في الفصل الاول بين الانسان والطبيعة ملحة على أن سبينوزا يرفضه التصور القديم للانسان وباعتماده التصور العلمي الحديث جعل الانسان عنصراً من عناصر الطبيعة (ص ص 25-46)، ثم تستجلي قوانين الطبيعة البشرية في الفصل الثاني (ص ص 47-66) مركزة على مفهوم الجهد *conatus*، غير أنه لان الجهد ليس خاصاً بالانسان فان المولفة تخصص الفصل الثالث للربط باعتبارها نمط «الوجود الخاص بالانسان» (ص ص 67-94) ثم تتعرض في الفصل الرابع (ص ص 95-126) لمسألة الحتمية وتبين كيف انها لا تعني بالضرورة عبودية وذلك لأنه لا تعارض بين حتمية الطبيعة والقول بحرية للانسان (ص ص 127-157) لتجزم ان «طرافة موقف اسبينوزا تعود الى عدم معارضة الطبيعة بالحزية، والتحرر بالحتمية الى اعتبار اننا بالمعرفة بالطبيعة وبالانسان نستطيع ان نخلق مشروطاً ملائمة لتحررنا (من الانفعالات) أي لسعادتنا ولخلاصنا» (ص 137)، أما القسم الثاني فقد خصصته الباحثة لاسس السلطة السياسية متناولة مسألة العقد الاجتماعي (ص ص 161-197) بطريقة

كلاسيكية اي تحليل مفاهيم الحق الطبيعي والحالة الطبيعية والحالة المدنية مركزة على مفهوم الطاعة (ص ص 178-185) منتهية إلى أن «نظرية الدولة كما السياسة والاخلاق عند اسبينوزا تثبت نفعيته» (ص 197) أما الفصل الثاني فتتوقف فيه المؤلفة عند مسألة استقرار الدولة عند اسبينوزا ووسائل معالجة هشاشة المؤسسات السياسية امام القوة الانقلابية للجماهير ومطالبتهم العادلة بحرية أكبر (ص ص 199-233) لتنتهي إلى طرح موقف سبينوزا من الثورة معتبرة «ان العنف والثورة لا يحلان المشاكل الأساسية لتحول المؤسسات السياسية. وان الحل الوحيد حسب سبينوزا هو الدستور (ص ص 235-289) وهذا ما يدفع المؤلفة إلى تخصيص القسم الثالث من الاطروحة للنظم السياسية عند اسبينوزا فتبين كيف ان اسبينوزا وان نهل من الفلسفات اليونانية (فلاطون وارسطو) والنظريات السياسية الحديثة (مكيافلي وهوبز) فان طرافته تكمن في انه «يصف مختلف الانظمة السياسية ويحللها قصد تبين أفضل التنظيمات السياسية أي النظم السياسية والقانونية والاقتصادية والمالية والعسكرية وحتى البيداغوجية التي تمكن المواطنين داخل كل نظام من الانظمة الثلاثة ملكيا كان أم أرستقراطيا أم ديمقراطيا ان يعيشوا بخير أو ان يحققوا خلاصهم» (ص 317) ولذلك نقوم بتحليل النظام الملكي (ص ص 321-364). والنظام الارستقراطي (ص ص 365-406) والنظام الديمقراطي (ص ص 407-422) وتنتهي إلى الالاح على الطابع الدستوري للنظرية السبينوزية للانظمة الحكم (ص 433) وهو طابع يضمن استقرار الدولة ويعطي للرعايا الحق في مقاومة القمع باعتبار ان الظلم ظاهرة سياسية لا اخلاقية تنتج عن علاقة الحاكم بالحكوم وتقف حجر عثرة أمام الهدف الاسمي هو «الخير الاسمي» (ص ص 424-433). ان اهمية الكتاب تعود إلى الحاحه على الفلسفة السياسية - وهو يشترك في ذلك مع مجهودات أخرى معاصرة له - في حين كان الاهتمام منصبا على المعرفة والميتافزيقا فقط. وقد حاولت الباحثة خاصة الانقلوسكسونيين الذين كتبوا بعد صدور كتاب فؤاد زكرياء (1962)، وبالتالي فهي تسمح للقارئ بأن يكون على بينة بما استجد في مجال البحث السبينوزية. وقد واصلت المؤلفة التفكير في بعض نقاط ظلت في حاجة إلى تعميق مثل دور المتخيلة عند سبينوزا (100) والزمن عنده (101) و«الحرية الفردية والسلم المدنية» (102) وكذلك مسألة الثورة بمناسبة المائوية الثانية لثورة 1789 غير منشور (103). نشير أخيرا إلى اننا لا يمكن ان نذهب مذهب المؤلفة في الالاح على البعد الحقوقي عند اسبينوزا ونعتبر ان هذا الالاح يطمس النقد السبينوزي للنصوص الحقوقي للعالم.

اما جلال الدين سعيد فقد اهتم بالأخلاق عند اسبينوزا في رسالة جامعية (دافع عنها سنة 1983 ولكنها لم تنشر الا سنة 1991) بالفرنسية بعنوان «الاخلاق والاتيكا عند اسبينوزا» وقد حاول ان يبين ان «الهم الاتيقي يحكم كل فلسفة اسبينوزا» (ص 9

و (ص 292) ولكن الاخلاق تختلف عنده عن «كل اخلاق تقليدية» بل هي «ضدها» (ص ص 17 و 20 و 291-293)، ويتكون المؤلف من قسمين واحد خاص «بالعلاقة بين التضاد الاخلاقي والاختلاف الاتيقي» يقوم فيه المؤلف يرصد «أصول الاحكام المسبقة الغائية» ويركز بالاساس على «حرية الاختيار» باعتبارها وهما مؤسسا للتضاد الاخلاقي (ص ص 36-51) ويتوقف في الفصل الثاني من هذا القسم عند أليات الفكر الغائي أي- التشبهيية والمركزية الانسية (ص ص 53-65) ثم يقوم باستنباط الاوهام الاخلاقية (67-86) ويخصص الفعل الرابع (ص ص 87-112) للمعاني المشتركة من جهة مضمونها النظري ووظيفتها العملية لينهي قسمه الاول بالتركيز على المشروع الاتيقي السبينوزي والنموذج الذي يقترحه للطبيعة الانسانية (ص 113-128). أما القسم الثاني فقد خصصه الباحث لعلاقة الاتيقا بالسياسة فبين أسسها الانتربولوجية بالنظر في مكوناتها الفيزيائية بالاعتماد على قيرولت (Gueroult) (ص ص 135-147) ومكوناتها المعرفية (ص ص 148-158) والنفسية (159-181) حتى يبين طبيعة الانسان عند اسبينوزا (ص ص 183-208) وعلاقته بالطبيعة والمجتمع في ذات الوقت (ص ص 209-235) ليذهب الى ارتباط الوجود الاتيقي بالجماعة السياسية المنظمة (ص 237-261) بل اكثر من ذلك ارتباطه بالسياسة العالمية وبصفة ادق بالسلم، و يقدم الباحث فصلا يجعل فيه سبينوزا داعية سلام عالمية، مقارنا اياه بكانط (ص ص 263-286). أن الاطروحة الاساسية عند الباحث هي أن الاخلاق ضرورية للجمهور في حين ان الاتيقا خاصة بالحكيم وهذه الاتيقا الارستقراطية لا يمكن ان تكون خارج الجماعة السياسية الصغيرة (الدولة) أو خارج الجماعة السياسية الكبرى (العالم)، فالعلاقة بين الاخلاق والاتيقا هي علاقة بين الاتيقا والسياسة والاخلاق (104). وقد واصل الباحث تفكيره في فلسفة اسبينوزا بالنظر في «المنهج الهندسي السبينوزي» (105) اذ أن الرسالة ركزت على النصوص النقدية (الحواشي والمقدمات والتذييل بالنسبة لكتاب الاخلاق والفقرات التحليلية بالنسبة لرسالة اصلاح الذهن) اكثر من النصوص البرهانية عند اسبينوزا، وبالنظر في «مفهوم التقدم الاخلاقي عند اسبينوزا» (106). ويمكن ان نسوق الملاحظات التالية حول هذه القراءة : أولا هل يمكن القول فعلا « ان رسالة اللاهوت والسياسة والرسالة السياسية هما مصنفان مرتبطان بظرفية» (ص 128) وبالتالي عرضيان لأن كتاب الاخلاق وحدة كتاب اساسي ؟ ثانيا : ما هي وجهة المقارنة بين سبينوزا وكانط ؟ وثالثا هل نجد فعلا عند اسبينوزا هذا المشكل اخلاق/اتيقا، أم أن هذا التفريق (المسيحي الاصل) كانطي اكثر منه اسبينوزي وانه اذا كان لا بد من مقارنة اسبينوزا، بأخرين فانها لا بد ان تكون مع الرواقية أو الابيقورية (رغم ان فوكو حاول ان يجد عندهما هذا الفرق) لا مع كانط كما يميل الى ذلك ريكورودلوز (الذي اعتمده الباحث في صياغة مشكلته).

ومن منظور آخر نظر الباحث السوري محمد الجبر في المشكلة الاخلاقية عند اسبينوزا (107)، اذ أنه تناول المسألة من زاوية ماركسية ستالينية فركز على ارتباط اخلاق اسبينوزا بقيم البرجوازية الصاعدة، وهي قيم ايجابية تركز على الفعل لا على السلبية فاندرجت بالتالي ضمن النزعة الانسانية التي تشيد بعظمة العقل الانساني وتجعل العلم اداة تحقيق خير الانسان. باختصار ان الانسانية التي يتدرج ضمنها مذهب اسبينوزا حسب الجبر وحسب الطيب قزيني الذي قدم له يجعل الانسان متمتعاً بقدرات لا محدودة تمكنه من ان يتحكم في مصيره دونما سقوط في القول بحرية الاختيار الديكارتية. غير أن هذا الباحث يحتفظ بالمفهوم السائد للاخلاق القائم على الخير والشر فلم يسمح له ذلك بادراك حدة النظرية السبينوزية. هذا علاوة على أنه ركز على رسالة اللاهوت والسياسة في حين كان عليه ان يبين ان الرسالة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بكتاب الاخلاق.

أما الباحثة المصرية وفاء عبد الحليم محمود فقد قدمت رسالة ماجستير سنة 1988 بجامعة الاسكندرية حول مفهوم الاخلاق بين ديكارت واسبينوزا وجون لوك (108) وهو بحث لا جدة فيه، اذ انه يلج على عقلانية ديكارت واسبينوزا وخبرية لوك في اعتبارهم لطبيعة الاخلاق، ونفعية الجميع في اعتبارهم لاهداف الاخلاق وفي ثلاثم نظرة الأول والثالث مع المسيحية واختلاف الثاني عنها.

وفي نفس الفترة (1987) دافع علي الشنوفي عن رسالة دكتوراه دولة بالفرنسية حول منزلة الانسان عند اسبينوزا (109) (نشرت سنة 1992) وهو عمل سبق ان راجعناه (110) ولذلك لن نتوقف عنده طويلاً. ان الدافع الى هذا العمل كان من داخل فلسفة اسبينوزا : هل هناك انتربولوجيا عند اسبينوزا ؟ (وقد كان الباحثون يجيبون ايجاباً الى ان شكك الفرنسي الكسندر ماترون في ذلك سنة 1977 عند ما نفى ذلك اعتماداً على النص السبينوزي ولم يتحول عن هذا الموقف الى يومنا هذا (- 1993 -) كما من خارج هذه الفلسفة وهو السؤال التالي هل أن مفهوم الانسان لم يولد الا مع فلسفة كانط (وقد دافع عن هذه الفكرة فوكو في الكلمات والاشياء خاصة ولكن قبل ذلك في تقديم ترجمة انتربولوجيا كانط وهو نص يعود الى سنة 1962 ولم ينشر الى حد الآن) ؟. وقد حاول الباحث ان يجيب في اطروحته على هذين السؤالين دفعة واحدة : إن هناك عند اسبينوزا انتربولوجيا (ضد ماترون ومعه) وان مفهوم الانسان ولد منذ القرن 17 مع اسبينوزا (ضد فوكو)، ويفصل جوابه على النحو التالي : القسم الأول خاص «بمعرفه الانسان» لدى اسبينوزا، وهي معرفة لها شروط ابستمولوجية : هي الثورة الكوبرنيكية الغاليلية (ص ص 39-46) وأسس ميتافيزيقية هي انطولوجيا اسبينوزا (ص ص 47-63) وفيزياه (ص ص 64-84) وغنوصيولوجاه (وان كان الباحث يخير ابستمولوجيا ص ص 85-110). أما مفهوم الانسان فنجدّه في القسم الثاني من البحث

وهو مفهوم توحيدي (الانسان نفس وجسد في ذات الوقت ص ص 113-133) - ديناميكي (الانسان انفعال وعقل في ذات الوقت ص ص 134-210) - عقلاني (الانسان ديناميكية عقلانية بفعل المعاني المشتركة ص ص 211-266) - تواصلية (أن الخير الفعلي فردي غير أن الخير الاسمي جماعي ص ص 267-288)، وليس هذا المفهوم تأمليا بل هو نظري يتوجه الى العمل، ولذلك يلج المؤلف على أن فلسفة سبينوزا عملية أولا وأخيرا (ص ص 11-20) تهدف الى ملاءمة الانسان مع الطبيعة (ص ص 47-63) ومع نفسه (ص ص 134-266) ومع الآخرين (ص ص 270-288) حتى يتحرر (ص ص 289-299). وقد واصل المؤلف التفكير في مسألة التواصل التي اثارها في الفصل الأخير من أطروحته في مقال حول «الفلسفة والتواصل» (111)، وإذا قارنا بين الرسالة هذه والرسالة السابقة فاننا نجد تعميقا كبيرا وتخليا عن القراءة التعاقدية وتركيزا على الجانب العملي أكثر من الجانب الاستيمولوجي رغم ما قد يوحي به عنوان الرسالة الثانية. وإخيرا نشير الى أننا لا نشاطر المؤلف نقده للكاتب الايطالي انطونيو نيغري حول سبينوزا (112) لأن هذا الكاتب في رأينا غير تماما قراءتنا لسبينوزا.

وأخيرا فقد قدم كاتب هذه السطور سنة 1987 رسالة حول اللانهائي في القسم الأول من كتاب الاخلاق لسبينوزا (بالفرنسية وهي غير منشورة) (113) ويذهب فيها الى أن اللانهائي مفهوم مركزي لأنه يمكن من ربط انطولوجيا اسبينوزا وابستيمولوجيا، وهو نتاج بلورة استغرقت كل سن اسبينوزا الفلسفية، فقد ظهر أولا في رسالة اصلاح الذهن كمفهوم رياضي - تكويني يعتمد في صياغته على اعمال هوبز وواليس حول الهندسة وكانت وظيفته منهجية بحتة. ولأن اللانهائي لم يكن رياضيا فقط بل هو كذلك مفهوم فيزيائي وقد قدم اسبينوزا ذلك في ثنايا عرضه لمبادئ فلسفة ديكارت عرضا نقديا، غير أن المفهوم الرياضي وكذا الفيزيائي في حاجة الى أسس انطولوجي وهذا ما نجده في المقالة الموجزة التي تحتوي نصوصا عديدة بعضها قريب من برونو (الحوارين) وبعضها قريب من ديكارت (التذييل) والبعض الآخر يعتمد النزعة السكولاستيكية المتأخرة وقد نقحها اسبينوزا (القسم الاول من المقالة). أما الرسالة رقم 12 الشهيرة فهي تقدم أول تأليف بين الرياضيات والفيزياء والانطولوجيا في صياغة مفهوم اللانهائي، غير أنها تظل في حاجة الى مفهوم المطلق وهذا ما يقوم به نص القسم الأول من كتاب الاخلاق. وأخيرا فإن تذييل هذا القسم الاول يبين كيف أن المفهوم يتنافى مع كل غائية. إن هذا البحث لم يتناول، كما هو واضح، مفهومها ما يرتبط بالانهائي هو مفهوم الجهد (Conatus) الذي هو اساس فيزياء سبينوزا التي نجدها في القضية 13 من القسم الثاني من كتاب الاخلاق وما يرتبط بها من أوليات ومسلمات وحواشي. وقد اضاف الباحث الى عمله هذا مقالا حول «اسبينوزا وهندسة هوبز» (114) وثان حول «باراديفم» الطبيعة الانسانية (115). ويمكن

القول بأن عمل الباحثين الاخيرين يقدم للقارئ العربي نتائج مستجدات البحث خلال العشرية الاخيرة.

III - 4 - ونجد في اعمال بعض الذين لم يفرّدوا لاسبينوزا بحوثا خاصة، تناولوا لبعض نقاط فلسفته فقد عرض زكي نجيب محمود فلسفة اسبينوزا عرضا مقتضيا (116) وخصص مقالا «لوحدة الوجود» (117) وآخر العلاقة «المعجزة والعلم» (118)، ويبدو أنه كان العربي الوحيد الذي تفلطن الى الماثوية الثالثة لولادة اسبينوزا. كذلك خصص المغربي الناصري (119) مقالا جيدا (بالفرنسية) «لدلالة النظام الهندسي داخل نظام فلسفة اسبينوزا» (يشبه كثيرا مقال سعيد 1984)، وعرض حسن حنفي بشكل جيد محتوى «رسالة اللاهوت والسياسة سنة 1969» (120)، وفكر عبد الكريم حسن في «المحاينة والتعالى» عند اسبينوزا مفهوما (121)، وهو نفس ما قام به بشارة سارجي بالنسبة للفلسفة السياسية بالتفكير في علاقة «النظر والمراس في دولة الحق» (122). ونجد تناولوا لاسبينوزا ضمن مقال لمحمود زيدان حول «الحرية الانسانية» (123) وفي الفصل الثاني من كتاب فؤاد زكرياء حول الفكر العلمي (124)، بل أن كلامه حول الغائية باعتبارها من معوقات التفكير العلمي هو في الواقع قراءة لتذييل القسم الأول من كتاب الاخلاق ولتصدير رسالة اللاهوت والسياسة. ومن نفس المنظور الابستمولوجي تناول حمادي بن جبالله النظرية السبينوزية في الخطأ على أنها «نظرية ديمقراطية» (125) وتناول سالم يغوت التصور السبينوزي «للواقع» (126). أما في الجانب السياسي فقد خصص فتحي التريكي حيزا هاما لمفهوم الحرب عند اسبينوزا عند تناوله لموقف الفلاسفة من الحرب (127) وبين سعيد بنسعيد اهمية سبينوزا في «العقل السياسي الغربي» (128) وفي «الانتقال من الحكم الالهى الى تعاقد المواطنين» (129). أما في مجال المقارنة فنجد عند أمام عبد الفتاح أمام مقارنة مع هوبز (130)، وعند نظمي لوقا مقارنة مع ديكارت (131).

III - 5 / أما الدرس السبينوزي في الجامعات العربية (وخاصة القاهرة - تونس - دمشق - بيروت - الرباط - عمان - طرابلس - نواكشوط) وقد كلن نتاج تفاعل ماذكر من ترجمة وأحكام ، ولكن ايضا نتاج مجهودات اساتذة زائرين من أوروبا مثل E. Brehier و A. Lalande و A. Koyré و L. Massignon (في مصر) و M. Foucault و G. Lebrun و R. Verdenal و S. Breton و J. LaCroix (في تونس)، بالإضافة الى العرب الذين ذكرناهم والذين انجزوا رسائل جامعية حول اسبينوزا.

I V - لقد مكنت أشكال التلقي هذه الفكر العربي من ان يستثمر (عن وعي أو عن غير وعي) الرؤية السبينوزية في محاولة اعادة بناء التفكير الفلسفي العربي الكلاسيكي، (وذلك يعني اعادة طرح مشكلات الفلسفة العربية الكلاسيكية انطلاقا من النص السبينوزي) وفي الجهد الحضاري التنويري الذي بدأ منذ بداية القرن (أو قبل ذلك) وفي الصراع الذي يعيشه الفكر العربي

ضد الصهيونية منذ منتصف القرن، واخيرا في محاولة بعض المبدعين العرب الذين تلقوا السبينوزية أن ينتجوا فكرا ايجابيا. VI - 1 - لقد كان لتغلغل السبينوزية بطريقا غير مباشرة أثرا هاما في دفع المفكرين العرب نحو اعادة صياغة مشكلاتهم الفلسفية. ويمكن ان نجزم أن عمل فرح أنطون حول «ابن رشد» سنة 1903 (132) كان بداية هذا العمل، لان العرب قادرين على التفكير وعلى التفكير العقلاني، ولذلك فانهم وان لم يصلوا الى جذرية التفكير في أوروبا القرن السابع عشر فانهم فكروا تفكيراً حراً خلافا لمازعمه رينان في ابن رشد والرشدية (133) وللتببع الذي نجده عند مونك (134). وإذا كان رينان يرى ان «ابن رشد، مقارنة مع اسبينوزا، يظل مجرد جدول سرعان يحتويه البحر» فإن انطون يذهب الى حد تعميم دفاعه عن ابن رشد ليصبح دفاعا عن الفكر الحر في كل زمان ومكان، فيقول «لا يجوز للناس ان يمنعوا العقل البشري في الانطلاق في جو الفكر لطلب الحقيقة والفهم والنور بالآلات العقلية التي منحها الله اياها دون تضيق على هذه الآلات وايقافها في مجراها.. ولذلك يجب على كل واحد ان يحتمل رأي غيره وان كان مخالفا لرأيه...» (انطون 1903). يفسر البيت التالي لابن عربي :

ادين بدين الحب أنى توجهت
ركايبه، فالدين ديني وايماني

على انه «يعني الدين المطلق وهو ما يسميه فلاسفة أوروبا «الديانة الطبيعية» ويثني عليه قائلا «فرحم الله الامام التقى الشيخ محي الدين على هذا القول الجميل (135) ونفس الشيء يفعله بالنسبة إلى أبي العلاء المعري وعمر الخيام اذ يعتبرهم فلاسفة فكر حر عباقرة.

ونجد عديد الأعمال حول العلاقة بين الفلسفة والشريعة عند ابن رشد والعقل واللاهوت عند اسبينوزا فيذهب البعض الى انه لا فرق بين ابن رشد واسبينوزا في هذه المسألة فكلاهما يفصل العقل عن النقل (136) بل يذهب البعض الآخر الى المجازفة بالقول بأن ابن رشد تماما مثل اسبينوزا فصل «اكسيومياتي فصل المقال الذي يمكن ان نعتبره «مقالا في المنهج» بين الحكمة والشريعة (137). ولا يخفي على كل من يتعمق في النص الرشدي ان الفصل المزغوم ليس واقعا في النص بل رغبة من الباحثين اسقطاها على فصل المقال. أما الفريق الآخر من الباحثين فانه اكثر حذرا اذ يفرق بين عقلانية رشدية تقوم على وحدة الحقيقة بل واطلاقيتها، وأخرى سبينوزية تترك المجال مفتوحا أمام النقد (138)، الأمر الذي يجعل اسبينوزا يعارض سلطة التأويل السائد معارضة تامة في حين يسعى ابن رشد الى التلائم معها (139). ومن هنا يذهب هذا الفريق الى أن الفصل بين العقل والنقل مسألة مازالت مفتوحة في الفكر العربي وانه بالامكان توصل التجربة السبينوزية لاعادة طرحها.

أما ابن عربي فقد نظر له من زاوية انطولوجية. فاصبح سبينوزا اداة تفكير في تصويره للكون، وذلك لأن وحدة الوجود

السبينوزية بما هي احلال للاله في الطبيعة لا تبقى مجالا للتعالي لتأسيس محايثة مطلقة، يمكن أن تجعلنا نفكر في وحدة الوجود عن ابن عربي، وهي احلال للطبيعة في الله الحاق للمحليث بالمتعالي لردم الفجوة بين الناسوت واللاهوت، وهو ما يظهر مثلاً في الفرق بين مسألة علاقة الذات بالصفات عند ابن عربي وعلاقة الاحوال بالجوهر عند اسبينوزا (الشنوفي 1970). ويذهب باحث الى حد الجزم بأن الفرق ليس كبير بين انطولوجيا اسبينوزا وغنوصيو لوجيا من ناحية وبين ابن عربي (140). وذلك أيضاً شأن الحب الالهي السبينوزي الذي نجده في القسم الخامس من كتاب الاخلاق فهو قريب جداً من الحب الالهي عند الشاعر المصري ابن الفارض رغم الاختلاف بينهما (حلمي 1940 ص ص 275-277)، الامر الذي يدعونا (وهذا ما لا نجده عند الباحث) الى ان نعيد التفكير في الحب الالهي في التراث العربي الكلاسيكي بالاستفادة من المعنى الذي يستخرجه البحث السبينوزي المعاصر من القسم الخامس من كتاب الاخلاق.

ونجد في الاعمال حول ابن طفيل ما ينطلق من منطلقات اسبينوزية صريحة أو مضمرة : فقد ذهب البعض الى حد اجراء مقارنة بين وحدة الوجود السبينوزية وانطولوجيا ابن طفيل ووصل الى إقامة تكافؤ غريب بينهما، ناتج في الواقع عن عصرنة مبالغ فيها لمضمون رسالة حيان ابن يقضان (141). أما الاعمال الأكثر جدية (أي الاقرب الى النص وبالتالي الأكثر جدوى) فهي التي تلح على تاريخية (142) نص حي بن يقظان وعلى تلقي الثقافات الأوروبية له وبالتالي قراءة اسبينوزا لهذا النص، وتتوقف عند تشابه عصامية حي واستقلال الذهن عند اسبينوزا (143) دون اغفال عزلة حي (144) مقارنة بمدينة الحكيم السبينوزي (145) الذي يعيش توتراً داخل المدينة ولكنها لا يفارقها. وقد استفاد كل الذين قارلوا بين ابن طفيل واسبينوزا من الطبعة السبينوزية لرسالة حي بن يقظان التي قام بها جورج لابيكا والتقسيمات التي وضعها فجعل للنص بنية اسبينوزية (146)، وخاصة من المقدمة التي وضعها وربط فيها الرسالة بكتاب الاخلاق.

وأن نظرنا الى جهة ابن باجة فإننا نجد عند احد الباحثين مقارنة بين اتصال العقل الفعال بالانسان عند الفيلسوف الأندلسي واتحاد النفس مع الطبيعة عند فيلسوف امستردام، تعتبر أن المحايثة السبينوزية يمكن أن تكون حلاً لا نحسار الفكر الفلسفي العربي الكلاسيكي (147). بل أكثر من ذلك نجد باحثاً انجز إعادة بناء لا تيقاً ابن باجة على ضوء اتيقاً اسبينوزا مطوراً بعض ماورد عند مونك (1859) ومطبقاً بنية كتاب سيلفان زاك حول الاخلاق عند أسبينوزا على نصوص ابن باجة (1958) مستفيداً من روز نتال (1950) وذلك على النحو التالي : يخصص الفصل الأول ليبين ضمناً ان فلسفة ابن باجة ثلاثية مثل اسبينوزا : انطولوجيا فسيكولوجيا فاخلاق (ص ص 23 - 43) أما الفصل الثاني فيركز فيه على مفعول الجسد وكيف يعوق

الأخلاق (ص ص 44-48) قماما مثلما أن النوع الأول من المعرفة عند أسبينوزا لا يمكن أن ينتج اتيقا أما الفصل الثالث فيقدم فيه (ص ص 49-58) أخلاق العوام، فأخلاق الحكيم (ص ص 59-70) ويجعلها مكافئة للحب الإلهي عند أسبينوزا. أما الفصل الأخير نجد ملاحظات حول المعطيات التي يمكن أن تؤكد الامكان التاريخي للعلاقة. أن هذا العمل جيد رغم أنه يعصرون ابن باجة بعض الشيء، ويجعل من أسبينوزا (القارئ لابن باجة) افلاطونيا (149).

أما عن الغزالي فلا نجد إلا أشياء قليلة حول المقارنة بين التجربة الفلسفية التي يعرضها أسبينوزا في رسالة اصلاح الذهن و تجربة الغزالي في المنقذ من الظلال (150). ولا نكاد نجد شيئا كثيرا عن المقارنة بين ابن سينا واسبينوزا غير نص مترجم (151) من الروسية اعتمد بدوره على عمل نقد كثيرا هو نص ولغصون (1934) الذي فكك وحدة النص السبينوزي عندما بحث لكل فكرة سبينوزية عن سلف يوناني أو عربي اسلامي أو يهودي أو مسيحي وسيط.

ولعل الحال أفضل بالنسبة الى الفارابي، إذ نجد اشارات كثيرة عند الباحثين العرب، بل أكثر عن ذلك فإن هناك من قام بتحقيق بعض نصوص الفارابي (مثل الحروف والملة والسياسة المدنية، وقد قام بدراسة النصين الاولين محسن مهدي والثالث فوزي النجار) بدفع عن العلامة ليوشتراوس الذي جاء الى دراسة الفكر الفلسفي العربي الكلاسيكي (وخاصة ابن ميمون والفارابي) من دراسة المسألة اللاهوتية السياسية عند أسبينوزا (152)، بل أكثر من ذلك فقد دفع هذا الباحث باحثين آخرين مثل بول كراوس الى دراسة جابر بن حيان (153) وشلومو بينيز الى دراسة المذهب الذي عند المسلمين (154) وروزنتال الى دراسة الفكر السياسي الاسلامي في العصر الوسيط (155) ومحسن مهدي الى دراسة ابن خلدون (156). إن كل هذه الدراسات هامة جدا بالنسبة للدراسين للتراث الفلسفي العربي الكلاسيكي ولكنهم لم يكونوا دائما على بينة بالسبينوزية السرية الى تحرك أعمال هذه المجموعة. باستثناء محسن مهدي وفوزي نجار فقد تبنيوا فكرة شتراوس عن «الكتابة زمن الاضطهاد» (157) ليبينوا ان نصوص الفارابي تمثل دفاعا عن الفلسفة في حاضرة الدين في العصر الوسيط العربي الاسلامي والمسيحي واليهودي، وقد تبعهما في ذلك الاستاذ الفغوشي اثناء تدرسيه لابن اشد سنوات عديدة في تونس (158)، ومؤلف هذه السطور في مقال خاص بمسألة الملة، ركز على الازدواج في الحقيقة في موقف الفارابي من المتخيلة عند النبي (159).

وأخيرا فقد قرأ المجتزأة قراءة منذ منظور يضع في اعتباره أسبينوزا خاصة في ما يخص رفض التشبيهية (160) وفي مسألة الصفات. أما فيما يخص ابن خلدون فقد مكنت ترجمة عمل لا بيكا حول السياسة والدين عند ابن خلدون، الذي أعاد كتابة للمقدمة على ضوء رسالة اللاهوت والسياسية، القراء

العرب من امكانية قراءة سبينوزية للمقدمة (161). وهكذا يمكن القول دون مجازفة أن هناك قراءة أخرى للفكر الفلسفي العربي الكلاسيكي تريد إعادة بنائه، ولكنها متناثرة في حاجة تنسيق أكثر، وإلى الخروج من حالة السرية التي عاشتها إلى حد الآن إلى العلن.

VI 2 / أما الشكل الثاني من الاستثمار فهو الذي سميناه استثماراً تنويرياً، يريد تحديث رؤية الكون العربية حتى تصبح معاصرة ومكافئة لتاريخها المحلي والعالمي. وهذا الجهد التنويري ثلاثي: فنجد فريق يريد إعادة بناء التراث، وفريق ثان يقوم بنوع من النقد اللاهوتي - التاريخي وآخر يتوجه إلى العلمنة مباشرة. وأكثر الذين ينطلقون من سبينوزا لإعادة بناء التراث حسن حنفي الذي طرح منذ الستينات السؤال التالي: كيف يمكن إعادة بناء التراث القديم بحيث يكون عاملاً للنهضة وليس معيقاً للتقدم؟ وجوابه يتمثل في ضرورة إعادة بناء العلوم القديمة التي توقفت منذ القرن الثامن الهجري: علم كلام جديد وعلم أصول فقه جديد وعلم حكمة جديد وعلوم تصوف جديدة (162) تمكن الانتقال من العقيدة إلى الثورة. ولذلك يكون هذا الباحث في حاجة إلى عقلانية ثورية، توفرها رسالة اللاهوت والسياسة لأن «سبينوزا هو صاحب الثورة الجذرية في الفكر الديني في العصر الحديث» (حنفي 1981 ص 12). ويريد حنفي لأجل ذلك «اسقاط المادة التي عمل عليها سبينوزا، واحلال مادة أخرى محلها، مع الابقاء على نفس المنهج أعني اسقاط التراث اليهودي واحلال تراث ديني آخر وليكن التراث الاسلامي» (حنفي 1981 ص 7). ولكن يجب أن لا نذهب إلى حد القول بأن النقد يمكن أن يطال الأصول، ولذلك تبقى الدعوى الحنفية اصلاحية تجديدية لا يمكن أن تصل إلى ما سماه سمير أمين «ثورة ثقافية في الفكر الديني نفسه» (163) بل «أن منهج الاجتهاد نفسه لا يمارس في الفكر العربي المعاصر بنفس درجة الشجاعة والحرية التي كان يمارس بها في عصور ازدهار الحضارة العربية الاسلامية نتيجة «قفْل باب الاجتهاد» في محال الدين وقبول الوضع من قبل السيارات الفكرية المعاصرة» (164). ويدعو هاشم صالح إلى ضرورة «الشروع أخيراً بتطبيق منهجية النقد التاريخي على النصوص الاسلامية الكلاسيكية الكبرى والعصور الأولى للإسلام حيث تشكلت الذاكرة الجماعية والوعي الجماعي الاسلامي كله (.....) ويعلمنا التاريخ من خلال مثال سبينوزا في اليهودية أو رشارد سيمون في الكاثوليكية أو ليسغ في البروستاتية) أن كل المحاولات التي قامت بها الأرذوكسية لقمع النقد التاريخي أو منع تطبيقه على النصوص المقدسة قد فشلت» (165).

ولعل طه حسين كان أفضل الذين مارسوا النقد التاريخي (166) حين طبق الشك الديكارتي - الذي أصبح في الواقع نقداً لاهوتياً لا يمكن أن يتلائم مع ديكارت بل هو أقرب إلى سبينوزا - على الشعر الجاهلي وذلك اعتماداً على المبدأ التالي: «لنجهتد في أن ندرس الأدب العربي غير حافلين بتمجيد العرب أو الغض

منهم، ولا مكثرتين بنصر الاسلام أو النعي عليه، ولا معنيين بالملاءمة بينه وبين نتائج البحث العلمي والأدبي، ولا وجليين حيث ينتهي بنا البحث الى ما تأباه القومية أو تنفر منه الاهواء السياسية أو تكرهه العاطفة الدينية فإن نحن حررنا انفسنا الى هذا الحد فليس من شك في أننا نصل ببحثنا العلمي الى نتائج لم يصل الي مثلها العدماء» (حسين 1926 ص 14). وفي نفس الفترة صدر كتاب الاسلام واصول الحكم للشيخ علي الرازقي (167) الذي نظر الى التاريخ الاسلامي نظرة واقعية تخلّصه من كل طوباوية زيادة على جرأته في القول بأن الخلافة امرا سياسيا وليست امرا دينيا وبالتالي بضرورة الفصل بين الدين والسياسة بعد ان دعا طه حسين الى الفصل بين العلم والدين. وقد انتكس هذا النقد كما هو معروف، بعد الحملة التي تعرض لها طه حسين وعلي عبد الرازقي، ولم يعد الى الظهور إلا في نهاية الستينات مع كتاب صادق جلال العظم نقد الفكر الديني الذي استثمر صورة سبينوزا الثائر كما رسمه التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر وكما صوره بعض الماركسيين مثل بليخانوف (كما اشرنا الى ذلك آنفا) لنقض الخرافة التي سبقت هزيمة 1967 والتي تلتها (أنظر النقد الذاتي بعد الهزيمة) وقد كان كتاب العظم هذا فاتحة لجهد نقدي (قدمته ولا زالت دار الطليعة) يختلط فيه الجهد التنويري بالنقد اللاهوتي وتتخلل ذلك سبينوزية صريحة في احيان قليلة ومضهرة أو غير واعية في أكثر الأحيان.

وتندرج أعمال محمد أركون (166) ضمن هذا التيار، أي النقد اللاهوتي التاريخي الذي يأخذ عند هذا المفكر الجزائري إسم القراءة والتأويل. ويمكن أن نلخص، مع هاشم صالح (1993 ص ص 27 - 28 هامش رقم 7) الذي ترجم اغلب أعمال أركون الى العربية عمله كما يلي: «فعندما يدعونا أركون للعودة الى النص القرآني وتطبيق منهجيات التأويل، الا لسنة والسمائية الدالية عليه. وكذلك المنهجية التاريخية والانذر بولوجية فإنه يريد ان يصيب عصفرين بحجر واحد: 1) تبيان المسافة الفاصلة بين لغة القرآن ومعانيه من جهة، وبين لغة التفاسير الكلاسيكية والسكولاستيكية في آن معا. لا أحد يشك في أهمية تفسير الطبري أو فخر الدين الرازي أو عشرات التفاسير الأخرى المنتمة لكافة الاتجاهات الاسلامية، ولكن مجرد القاء نظرة نقدية عليها توضح لنا المسافة الفاصلة بينها وبين القرآن على كافة المستويات: اللغوية والفكرية والمعنوية: فالتفاسير تنتمي الى عصر آخر غير عصر القرآن. وبالتالي فهي مليئة بالاحداث السياسية أو الفكرية أو الاشارات المرجعية التي لا نجدها في القرآن أبدا. 2) منع المسلمين من اسقاط مفاهيمهم وتوجهاتهم التيولوجية أو الايديولوجية على القرآن. وبالتالي من استخدام القرآن لتبرير غاياتهم ومطامحهم الدنيوية والسياسية، ثم تحرير المسلمين من كل العقائد الدغمائية والتركيبات اللاهوتية التي تمت في العصور الوسطى والتي اتخذت صفة القدسية والمعصومية بالنسبة لمجموع المؤمنين. فعندما نبين ان صياغاتها

ومقولاتها غير موجودة في القرآن، على الإطلاق، فإننا نتحرر منها ومن ضغطها على عقولنا، وعندئذ نفتح المجال لتوليد فكر إسلامي نقدي وحر قادر على مواجهة تحديات العصر وحدثاته فعلا، وعندئذ نتحرر أيضا من هذا الفكر التقليدي والامتثالي الذي أصبح عالية حتى على نفسه ...» لقد اوردناه هذا النص (على طوله) لأنه يبين ان مشروع اركون لا يختلف كثيرا عما يرد في رسالة اللاهوت والسياسية إلا من جهة التوجه الى واقع هو واقع عرب نهاية القرن العشرين ومسلميه.

ويقوم الباحث المصري نصر حامد أبوزيد بمجهود مماثل عندما يبحث في مفهوم النص وفي التأويل وفي قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة (1961) وذلك قصد الكشف عن آليات الخطاب الديني (170) الكلاسيكي والمعاصر. وقد انتهى الى أن هذا الخطاب يعتمد الآليات التالية : « 1) التوحيد بين «الفكر» و«الدين» والغاء المساحة بين «الذات» و«الموضوع». 2) تغيير الظواهر كلها بردها جميعا الى مبدأ أول أو علة أولى ، تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية. 3) الاعتماد على سلطة «السلف» أو «التراث» وذلك بعد تحويل النصوص التراثية - وهي نصوص ثانوية - الى نصوص أولية، تتمتع بقدر هائل عن القداسة لا تقل في كثير من الاحيان - عن النصوص الاصلية. 4) اليقين الذهني والحسم «القطعي» ورفض أي خلاف فكري - من ثم - إلا اذا كان من الفروع والتفاصيل دون الاسس والاصول. 5) اهدار البعد التاريخي وتجاهله، ويتجلى هذا في البكاء على الماضي المجيد، يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الرشيدية وعصر الخلافة التركية العثمانية» (ابوزيد 1989 ص 45).

وهذا البعد التاريخي هو الذي يأخذه معنى النقد اللاهوتي عند محمد عابد الجابري (وان كان يرفض ان نكون في حاجة الى نقد لاهوتي 171) في كتابه العقل السياسي العربي (172) الذي يمكن الجزم بأنه - على هناته افضل كتبه. وهو في هذا الكتاب يأخذ جانب على عبد الرازق عندما ينظر الى بدايات الاسلام نظرة واقعية خالية من كل طوباوية مبيّنة اهمية التوازنات والتحالفات القبلية وعلاقات القرابة في الانتقال من «الدعوة الى الدولة» (الجابري 1990 ص ص 57-128). ومتخلصا من كل اخلاقية ساذجة في النظر الى الازمة التي شهدتها الدولة الاسلامية في بداياتها أزمة سماها الانتقال «من الردة» الى الفتنة» (الجابري 1990 ص ص 129 - 229). وينهي هذا الباحث كتابه بالدعوة الى «تحويل القبيلة في مجتمعنا الى لا قبيلة (...) وتحويل الغنيمة الى اقتصاد ضريبة (...) وتحويل العقيدة الى مجرد رأي» أي أن «الفكر العربي المعاصر مطالب اذن بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، العقل المجرد والعقل السياسي» (الجابري 1990 ص 374) حتى يمكن الخلاص من «الملك العضوض» والدولة السلطانية (ص 364) والاقتصاد الريعي والسلوك العصبي العشائري والتطرف الديني (ص 47). ونجد نفس النظرة الواقعية والنقدية التاريخية عند الحقوقي المصري سعيد العمشاوي الذي

يذهب الى أن الخلافة الإسلامية لم تكن أبدا خلافة إسلامية بالمعنى الديني بل كانت خلافة إسلامية بالمعنى التاريخي (173) وهو في ذلك يواصل افكار على عبد الرازق (1925) (وإن كان يخفف من نقده في بعض الأحيان).

وهكذا فإن ممارسي النقد التاريخي - اللاهوتي يعاودون مشروع رسالة اللاهوت والسياسة في الدعوة الى النظر النقدي التاريخي للمقدس حتى تتحرر العقول من سطوة الخرافة التي يستند اليها الاستبداد.

ويستنفر اسبينوزا صراحة في الدعوة الى العلمانية التي «تكافح من أجل فصل الدين عن الدولة وتحارب الخلط بين الدين والسياسة» كما يعبر عن ذلك فؤاد زكرياء (1983 ص 5) الذي استثمر النص السبينوزي فترجم كتب تدعو الى العلم (174) وكتب حول العقلانية الفلسفية (175) ودخل في صراع من التيارات التي تريد الخلط بين الدين والسياسة فقيمها «من منظور العقل» ليبين الحقيقة والوهم فيها (176) وينتهي الى ان «العلمانية ضرورة حضارية» (177)، بل وبالتدقيق «ضرورة اجتماعية وسياسية» وهي تعني في رأيه «فصل الدين عن السياسة» (ص 291) والحفاظ على «حرية الاعتقاد والتفكير» (ص 291 - 292) وتؤكد على «عظمة الانسان» (ص 292) لنظر الى السياسة الدولية نظرة غير دينية (ص ص 292-293) وهكذا فإن «الحاجة الى العلمانية والاشارة مازالت ملحة لدينا بقدر ما كانت لدى اوربا لحظة خروجها من عصور الظلام» (294) ونجد عند زكرياء نوعا من التعايش بين وقعية علماوية تشي بها ترجماته وعقلانية اسبينوزية تظهر في سجله، وهو بذلك يواصل ما سبق ان شرع فيها سلامة موسى من جهد تنويري وجد بعض عناصره عند اسبينوزا الذي فهمه على غرار التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر)، و كذلك زكي نجيب محمود الذي سبق ان اسلمتهم اسبينوزا (محمود 1933 ص 14 - 23) في الدعوة الى العلم قبل ان يتحول نهائيا الى مواقع الوضعية المنطقية من اجل اثبات «خرافة المتيازيقا».

ويحضر سبينوزا بكثافة في كل نصوص العظمة بدءا من اطروحته حول ابن خلدون انتهاء بكتاب حول العلمانية مروراً بكتاب التراث بين التاريخ والسلطان، إذ ويبدو في كل ذلك قارئاً متمعنا لرسالة اللاهوت والسياسة (التي قوم ايجابيا ترجمة حسن حنفي لها الى العربية : (...)) ومن هنا أهمية ما قدم الى القارئ العربي من كتب مترجمة على رأسها رسالة في اللاهوت والسياسة لسبيوزا التي قال عنها مترجمها انها تفصح عن بنية واحدة واحدة للخطاب الديني أيا كان ينطبع كل مفسران يصل إليها .. (العظمة 1992 ص 276). ويتجلى حضور اسبينوزا خاصة في الدفاع الحار عن العلمانية عند عزيز العظمة الذي بدأ دارسا للتراث وناقدا للاستشراق لينتهي منافحا عن العلمانية (178)، مركزا على المعوقات التاريخية للعلمانية، ومبينا كيف دخلت ديارنا في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين عبر

السياسة (1992 ص 73 - 140) وعبر الفكر (ص ص 141 - 190)، ليقوم تقويما تبجيليا علما نبي النصف الأول من القرن العشرين (191-260)، وليرسم لوحة سوداء حول واقع العلمانية في ثمانينات هذا القرن مستجليا اسباب ذلك في هشاشة الدولة الوطنية التي ظهرت في الخمسينات (ص 265-300) وفي هامشية الجهود التي نجدها عند بعض المفكرين، ليقوم بهجاء في الأخير خصوم العلمانية هؤلاء الذين يحاصرون المستقبل بتقديم «بديل للقومية» ولكن «بينما كانت القومية العربية في رأيه الخطاب السياسي لجماعات صاعدة تاريخيا لم يقيض لها الاستمرار فإن هذا النوع من القومية المضاعفة لدرجة الارهاق المرضي دفاع اجتماعي لفئات نافلة، خائفة من اليوم ومن المستقبل، قانطة من يوتوبيا الانوار التي قدمتها القومية الصاعدة والوعد بالاشتراكية والتحرر راجعة عنها الى رومانسية رجعية ، واجدة في هذه الرومانسية ضمانه ضد الواقع وملاذآ لجماهير عزلاء امام دولة قاهرة وتهميش اقتصادي واجتماعي وانسداد المستقبل واستنثار فئات بالثروة والجاه» (ص 333).

يبدو إذن أن هذا المؤلف يريد نقض «الهذيان» الابستمولوجي والسياسي الذي «يحجب» التراث» و «التاريخ» لفائدة «السلطان» حتى يتمكن من ارساء العقلانية والديمقراطية، وهما المحتوى الذي يحدده العظمة للعلمانية التي يعتبرها اتجاه تاريخي وجملة مواقف وقوى اجتماعية وايدولوجية ونظرية تلم بالتاريخ وتتوافق مع الترقى ومع التحولات الاجتماعية على الصعيد العالمي» (ص 338) ويبدو واضحا أنها علمانية ليبرالية «تشي بعلمانية مناضلة على طريقة العلمانية الفرنسية تحديدا» (ص 339) ولذلك يكون سبينوزا المستنفرها هو سبينوزا عصر الانوار الفرنسي أي ذلك الثوري الديمقراطي.

3.VI - وأخيرا يأخذ الاستثمار شكلا ايدولوجيا عندما يصبح أسبينوزا مجال صراع صريح أو صامت مع الصهيونية. ويظهر الشكل الصريح خاصة عند فؤاد زكرياء الذي يفكك في الفصل الأخير من كتابه حول أسبينوزا كل «محاولات كثير من الباحثين اليهود التعسفية ان يعيدوا ضمه الى التراث اليهودي ويردوا نزعتة الانسانية الشاملة الى جذور دينية ضيقة» (زكرياء 1983 ص 6) فيناقش مصادر تفكير اسبينوزا (صص 237-240) ويعتبران التقريب الذي يقوم به اغلب الباحثين اليهود «لا يقوم على سوء تفسير فحسب، بل هو مبني أيضا على سوء النية، وعلى استغلال متعمد للعلم في سبيله أرضاء نزعات عنصرية معينة وهو أسوء انواع التشويه في البحث العلمي» (ص 241) ويقوم بنقض هذا التقريب اعتمادا على واقعة «طرد اسبينوزا من الطائفة اليهودية» (صص 241-248) وعلى التأمل في حياته (ص ص 251-254) وعلى النظر في فلسفته ذاتها (ص ص 255-266) لينتهي الى التأكيد على «استقلال اسبينوزا عن التراث اليهودي» (ص ص 266-274) مستنتجا مع ريفو

A.Rivaud «ان اسبينوزا قد انفصل عن الأمة اليهودية التي تنكرت له انفصالا تاما وتعلق بهولندا وانغمس في سياستها ودافع عن حزب ديفيت الجمهوري وفسر ماهية الدين ذاتها تفسيراً علمياً» (ذكرى 1983 ص 266)،

وإذا كان زكرياء يتصدى للصهيونية صراحة فإن عديد الباحثين يتصدون لها ضمناً اما باختيار اسبينوزا موضوعاً للدراسة وهذا شأن حسن حنفي الذي كان ذلك عنده « فعلاً مقصوداً لان اسبينوزا أكبر مفكر انتقد أسس اليهود وكشف الكاذبها واعاد النظر مرة ثانية لها منبها الأذهان الى زيف ادعاء انتهاء (عطية 1991 ص 40). ويفند البعض الآخر (الذين اشرنا لهم في 1. VI) الدعاوي الصهيونية بدراسة العلاقات الممكنة بين اسبينوزا والفكر الفلسفي العربي الكلاسيكي غير ان هذه العملية على أهميتها مازالت غير كافية نظراً لأنها لم تتخلص بعد من الاضطهاد الفكري الصهيوني تماماً، إذ تخط بين الدين اليهودي (الذي لا يمكن انه نبحت فيه عن مرجع ايجابي لفلسفة اسبينوزا) وبين الفلاسفة اليهود في العصر الوسيط، وتسقط في الفخ الصهيوني عندما تعتبر هؤلاء خارج دائرة الثقافة العربية، في حين انهم : 1) لم يخرجوا عموماً، عن اشكاليات الفلسفة العربية الكلاسيكية (178) بل وعن مذاهبها (2) وقد كتب أغلب هؤلاء مصنفاتهم بالعربية. ولذلك فإن اقضاءهم من دائرة الثقافة العربية هو تأكيد للمواقف الصهيونية الدعية بأن لها تراث فلسفي في العصر الوسيط، (هو في الواقع تراث عربي)، التي تحول دون النظر في المراجع الوسيطة لاسبينوزا على أنه نوع من البحث عن صلة لاسبينوزا بالفكر العربي الوسيط. بيدانه يبدو أن هذا السبيل ما تزال بعيدة المنال بسبب غموض الرؤية الذي اشرنا له، إذ ان اننا لم نتخطى بعد الموفق الإيديولوجي لزكرياء وبعض المحاولات التي ربطت بين اسبينوزا والفلاسفة العرب المسلمين باستثناء ما قام به ولفسون بن اسرائيل من مقارنة بين اسبينوزا وابن ميمون. (179) وما قام به فلمون خوري من مقارنة بين اسبينوزا وابن جبريل (180). هذا بالاضافة الى المعطيات الثمنية التي نجدها في مقدمة حسن حنفي لترجمة رسالة اللاهوت والسياسة وفي الهوامش التي وضعها لايضاح مستغلق النص (حنفي 1981 ص 27، 28، 40، 41، 43، 50، 52، 53، 59، 60، 62، 68، 69، 77، 84، 85، بالنسبة للمقدمة وفي كل هوامش المتن).

أما الوجه الثاني للصراع مع الصهيونية فيما يخص اسبينوزا فهو البحث في مدى وجود تبرير للصهيونية في نص فيلسوف امستردام، وهو ما لا يتعرض له إلا فؤاد زكرياء الذي يعتبر ان «مثل هذا الفيلسوف لم يكن من الممكن ان يساند فكرة بعث الدولة اليهودية في «ارض الميعاد» بل انه كان خليقاً بأن يناضل ضد قيام أية دولة على اساس ديني» (ذكرى 1983 ص 6)، ويبين انطلاقاً من تفسير النصوص التي يستشهد به الصهاينة لاستخراج صهيونية اسبينوزا المزعومة (وهي

الرسالة 33 التي لا نملك رد سبينوزا عليها، ورسالة اللاهوت والسياسة . ص ص 171-190 والرسالة رقم 76) تهافت هذه الدعوى وأن الشراح يحرفون النصوص التي يتناولونها ويتغافلون عن النصوص التي تنفي ما يريدون ولا يهتمون بالأسلوب الخطابي الذي يستعمله اسبينوزا في الرسالة في كل مراسلاته (ص ص 268-275). وينتهي زكرياء إلى التأكيد على أن الفيلسوف الهولندي «مفكر ينتمي إلى الانسانية جمعاء» (ص6).

* * *

V- وبعد ... فإذا كان اسبينوزا يتكلم ثلاث لغات هي لغة المفهوم (Concept) ولغة الهوى (Affect) ولغة الحدس (Percept) كما قال دلون (1810) فإننا نجد أن العرب لم تستمع بعد إلا قليلا إلى لغة الحدس، لأن بعض الأدباء فقط استمعوا إليها نتيجة معايشة نصوص أدباء سبينوزيين ونقص بالأساس غوته وبورخيس وغسبار. أما اللغة إلى استمعت إليها أكثر عن غيرها فهي لغة الهوى أي لغة الغضب والسجال والصراع (انظر 1.II و 2.III ب.ج.د. ه، اعلاه) وذلك لحاجة الفكر العربي إلى «تجديد قواه» هذه التي كادت تقتلها قوى العطالة. أما لغة المفهوم فما زالت في بداياتها رغم جدية هذه البدايات (انظر اعلاه 3.III). ولكن الأكيد هو أن هذه اللغات الثلاثة انصهرت مقدمة (182) صعيدا للمحاينة (Plan d'immanence) (183) لا بد من دعمه بترجمة نصوص اسبينوزا وأهم الدراسات حوله (لغة المفهوم)، وباستثمار فكره في قضايا المعاصرة (لغة الهوى) وفي الانصات «لحدسه» من أجل ابتداء أشكال جديدة للفكر والحياة ولهما معا.

الهوامش

- (1) سبق أن نشرت جرذا بيليوغرافيا عن التلقي العربي لفلسفة اسبينوزا في الكراس البيليوغرافي الذي نشره جمعية اصدقاء اسبينوزا الفرنسية في مجلة Archives de Philosophie عدد 4 / 1990.
- (2) خلافا لذلك يذهب كل تلامذة المستشرق الفرنسي هنري كوربان أن الفلسفة الإسلامية لم تنته بموت ابن رشد سنة 1198 وإنما عادت إلى الشرق الاسلامي (إيران تحديدًا) واستمرت إلى الآن (انظر هنري كوربان. حسين نصر، وعثمان يحيى تأويل الفلسفة الإسلامية ترجمة نصير مروّة وحسن قببسي مراجعة وتقديم موسى الصدر وعارف تاهر بيروت 1966 ص ص 30 - 34، 47 - 49 و 369 - 371).
- (3) لم يقع - على حد علمي - إلى حد الآن تأريخ جدي لعودة الفلسفة إلى ديارنا.
- (4) تعود الطبعة الأولى إلى سنة 1962 بالقاهرة.
- (5) اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة - ترجمة وتقديم حسن حنفي مراجعة فؤاد زكرياء القاهرة 1971 - بيروت 1983.
- (6) تراث الإنسانية عدد 1 م 7 / 1969 وفي قضايا الفكر الغربي المعاصر بيروت 1982.
- (7) أكرسون . اسبينوزا ترجمة تيسير شيخ الأرض دمشق 1969.
- (8) س . هامشير عصر العقل ترجمة ناظم الطحان دمشق 1975.

- (9) حسب ترقيم طبعة C.H. Bruder 1843-1846
- (10) كما بيّن ذلك بوضوح B.Rousset ترجمته الجديدة للرسالة الصادرة سنة 1992 عن دار فران الفرنسية.
- (11) نشير هنا الى تحقيق الباحث الايطالي F.MIGNINI لهذا النص منذ سنة 1982 بشكل اصبح معه استعمال النص القديم غير علمي.
- (12) يقول كرسيون : «كذلك المسألة الفلسفية لا يمكن حلّها إلا ان درست بالمنهج نفسه (الرياضي). لقد نادى للديكارث بذلك وتبعه اسبينوزا في هذا الاتجاه ولهذا وضع لمؤلفه الخالد العنوان التالي : «الاخلاق عبّر عن عليها حسب المنهج الهندسي».
- (13) أ. برييه : تاريخ الفلسفة - القرن السابع عشر ترجمة ج. طرابيشي بيروت 1983.
- (14) ج - لويس، ديكارث والعقلانية ترجمة عبده الحلو لبروت 1974. وكذلك ترجمة كتاب م.ميرلوبونتي تقريب الفلسفة بيروت 1980.
- (15) زكي نجيب محمود (اشراف) الموسوعة الفلسفية المختصرة القاهرة 1963.
- (16) ب رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ج 3 ترجمة م.ف. الشنيطي القاهرة 1977. ب. رسل : حكمة الغرب ج 2 ترجمة ف. زكرياء الكويت 1983. يقول رسل «وتكمن اهميته (مذهب سبينوزا) بالنسبة الى الحركة العلمية في القرن السابق عشر في ما يوحى به ضمنا من تفسير حتمي على مستوى واحد لكل ما يحدث في الكون» ص (84).
- (17) هـ راندل : تكوين العقل الحديث ترجمة ج. طعمة دمشق 1965.
- (18) انظر الهامش رقم 8.
- (19) ك. برينتون - تشكيل العقل الحديث ترجمة ش. جلال الكويتي 1984.
- (20) هـ. توماس - ت دانالي - المفكرون عن سقراط الى سارتر ترجمة ع. نويه القاهرة 1970.
- (21) هـ. توماس اعلام الفلسفة ترجمة م. أمين القاهرة 1964.
- (22) و. ديورانت : قصة الفلسفة ترجمة م.ف. المشعشع القاهرة 1970. قصة الحضارة ترجمة ابودرة القاهرة 1980.
- (23) تتوفر للقارئ العربي ثلاثة مداخل جيّدة لفكر التنوير هي :
- أ - ب هازار - أزمة الضمير الاوروبي (1680 - 1715) ترجمة ج. عثمان وم.ن. المستكاوي بيروت د.ت.
- ب - غروتزين - فلسفة الثورة الفرنسية ترجمة ع. عصفور بيروت 1982.
- ج - ف. فولفين فلسفة الانوار ترجمة هـ. عبودي بيروت 1981.
- (24) ف اسموس : موجز تاريخ الفلسفة ترجمة ج. طعمة دمشق 1965.
- (25) المعجم الفلسفي المختصر ترجمة ت. سلوم موسكو 1986.
- (26) م. روزنتال - ب. يودين الموسوعة الفلسفية ترجمة سببركرم بيروت 1974، 1980، التي تلخص هذا الموقف بأن. تقول : «وقد فعل سبينوزا الكثير لترويج تطوير الابداع والتفكير الحر، العلمي منه والديني. ونادى بأن غرض الدين ليس فهم الاشياء بل مجرد المبادئ الاخلاقية السامية. وفي هذا يكمن السبب في أنه لا ينبغي للدولة أو الدين المساس بحرية التفكير. وتعاليم سبينوزا فيما يتعلق بالمجتمع تجعله خليفة لهوبز. وهو على عكس هذا الاخير لا يعتبر الملكية بل الحكومة الديمقراطية اسمى شكل للسلطة ويحد من قدرة الدولة على كل شيء بالحرية. وكان لسبينوزا تأثير قوي على مادية القرنين السابع عشر والثامن عشر الميتافيزيقية. وأثر تفكيره الحر الديني على تطوّر الاتحاد» (1980 ص 242)
- (27) غ. لينبتر : المونادولوجيا ترجمة ج طبعة دمشق 1955 وأ. نادر بيروت 1957 وأ. عبد المعطي الاسكندرية 1980، ابحاث جديدة في الفهم الإنساني ترجمة أ. فؤاد كامل

- (28) كانط نقد العقل الخالص ترجمة أ. الشيباني بيروت 1966 وم. وهبة بيروت 1990، مقدمة لكل ميخائيل ترجمة ن. اسماعيل القاهرة 1970.
- (29) كانط ماهو التنوير ؟ ترجمة أ. مرزوقي تونس 1979 وي. الصديق في مجلة الكرمل عدد 12 / 1984 وأخير. ج. حرب في الفكر العربي عدد 48 (خاص بكانط) سنة 1987.
- (30) بل تكاد المكتبة العربية تملك ترجمة كل كتابات هنري برغسون بفضل مجهودات سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم ومحمود محمد قاسم واسعد درقاوي وكمال يوسف الحاج .
- (31) يحتاج انتشار الوجودية في الثقافة العربية الى اكثر من هامش لانه يشمل مجالات الفلسفة (عبد الرحمان بدوي مثلاً) والادب (كتابات يوسف ادريس والمسعدي مثلاً) والسياسة (نديم البيطار والاعمال الاولى لمطاع الصفدي، وعصمت سيف الدولة) زيادة على ما ترجم من نصوص ودراسات، الامر للذي حول الوجودية الى ظاهرة ثقافية في خمسينات الثقافة العربية المعاصرة.
- (32) م. هيدجر : ما الفلسفة ما الميتافيزيقا ترجمة ف. كامل القاهرة. 1962 ومعضلة الحقيقة - ترجمة ش. العلاوي تونس 1982.
- أنظر حول دلالات الصمت المهيد جبري حول سبينوزا P. Machery *Penser avec Spinoza* PUF Spinozaau XXe Siècle, D. Balibar, "Heidgger et Spinoza" in Bloch ed. Paris PUF. 1992 PP.327-343 A. Negri "L'Anti-modernité de Spinoza" in *ibid* pp 203-223.
- ويبدو أن هيدجر صمت عن سبينوزا لانه يجيب على الأسئلة التي تركها هو معلقة ولأنه ينقض اساس فلسفته بأكملها، ولأنه ليس اغريقيا، اغريقية استعارية عزيزة على كل الفلسفة الالمانية من كانط الى هيدجر بل انه اقرب الى ان يكون «شرقياً» كما قال هيجل يوماً ما.
- (33) انظر العمل الجيد لأحمد عيد الحليم عطية الديكارتية في الفكر العربي المعاصر دار الثقافة القاهرة 1990.
- (34) ج. لوك. الرسالة الثانية في الحكم المدني ترجمة عبد الكريم أحمد دار سعد القاهرة .
- (35) يقول عد الرحمان بدوي : « ... في اكتوبر سنة 1686 اصدر (بيل) كتابه الرئيسي عن التسامح وعنوانه : « تفسير فلسفي لقول يسوع: اكرهوهم على الدخول» وفيه يبرهن بحجج برهانية عديدة انه لا امر اضع من ارغام الناس بالقوة القاهرة على تغيير دينهم ويفيد كل المغالطات التي يسوقها مستعملوا القوة القاهرة في ذلك ... وقد التقى بيل ولوك في روتردام إما في عام 1687 وأما في عام 1688 وقد اعجب به بيل ووصفه بأنه «واحد من أعمق الميتافيزيقيين في هذا القرن» ترجمة رسالة في التسامح بيروت 1988 ص 36 و 39 زيادة على ذلك فقد كان لوك يملك في مكتبته لرسالة اللاهوت والسياسة وقد قرأ مقال بيل عن اسبينوزا في معجمه النقدي هذا المقال الذي كان مصدر معرفة رئيسي باسبينوزا في القرن الثامن عشر خاصة.
- (36) د. هيوم. محاورات حول الدين الطبيعي ترجمة محمد فتحي الشنيطي وتقديم فيصل عباس بيروت 1980.
- (37) س. موسى. تربية سلامى موسى، الاسكندرية 1949 ص 259-260. وهؤلاء علموني القاهرة 1965 ص 15-63.
- (38) ص. ج. العظم نقد الفكر الديني دار الطليعة بيروت 1969.
- (39) نذكر من ضمن العناوين : مقدمة العنيف الاخضر لنصوص لينين حول الموقف من الدين 1972 وبو علي ياسين الثالث الحرم 1980 ونص عاطف احمد نقد الفهم

- المصري للقرآن 1974 وثرثيا منقوش التوحيد في تطوره التاريخي 1977 وحسن
قبيسي رود نسون ونبي الاسلام 1981 خليل احمد خليل. مضمون الاسطورة في
الفكر العربي 1973
- (40) ونجد ذلك أيضا كتب في تاريخ الفلسفة السياسية المترجمة الى العربية مثل كتب ج
سباين وب تشاروج. شوفالبي والاستثناء الوحيد هو كتاب ف شاتلي وآخرون،
تاريخ الافكار السياسية ترجمة خ. أ. خليل بيروت 1992 .
- (41) روسو العقد الاجتماعي ترجمة بولص غانم بيروت 1972 وذوقان قرقوط 1982
وعلى الاجنف وعمار الجلاصي تونس 1980.
- (42) روسو اصل التفاوت بين البشر ترجمة محممة العريبي تونس 1982.
- (43) روسو محاولة في اصل اللغات ترجمة محمد محبوب تونس 1985.
- (44) روسو الإيميل ترجمة ج. لوقا بيروت 1974.
- (45) روسو الاعترافات ترجمة ذوقان قرقوط 1980 بيروت.
- (46) روسو هو اجس ترجمة بولص غانم 1983 بيروت.
- (47) غوته فاوست بيروت 1965.
- (48) غوته الليوان الشرقي ترجمة ع. بدوي بيروت 1978.
- (49) ليسنغ تربية الجنس البشري ترجمة ج. حنفي القاهرة 1977.
- (50) هيغل مختارات ج2. ترجمة الياس مرقص بيروت 1978 ص 177.
- (51) المجلة التونسية للدراسات الفلسفية عدد 1983/1 مراجعة فتحي التريكي.
- (52) هيغل علم ظهور الروح ترجمة مصطفى صفوان بيروت 1980 الجزائر 1981 (قسم
فقط) أنظر حول ذلك .امام عبد افتاح امام، المنهج الجدلي عند هيغل القاهرة 1969
ص ص 71-78.
- (53) ف المسكني « هيغل ونقد ميتافيزيقا الجوهر » العرب والفكر العالمي عدد 1992/29
ص ص 89-106. وكذلك عدد 1991 16/15 ص ص 173-192.
- (54) الذي عرضه حسن حنفي عرضا وافيا في دراسات فلسفية القاهرة 1988.
- (55) ل. فويرباخ مطارحات من اجل اصلاح الفلسفة ترجمة أ. مرقص بيروت 1980.
- (56) ان دراسة دخول الماركسية الى الثقافة العربية تعني دراسة انتشار هذه النظرية
ودراسة الممارسة السياسية للأحزاب الشيوعية العربية والمحاولات النظرية العربية
وكذلك الخصومات والانشقاقات بل وانتاج الاشتراكيين غير الماركسين وانتاج
الماركسين غير الشيوعيين ؛ وهي مهمة تبدو الآن عسيرة التحقيق لأسباب تاريخية
وسياسية بل ونظرية كذلك.
- (57) يلخبانوف الاعمال الكاملة دمشق 1985 وخاصة النصوص التالية : «برنشتاين
والمادية» و «حول ازمة مزعومة للماركسية» و«القضايا الأساسية للماركسية» و
«تطور النظرة الواحدة عبر التاريخ».
- (58) رثيف خوري «التفاؤل هو التشاؤم» الدهور افريل 1934 و «المادية الميكانيكية
والمادية الجدلية» الطريق 1942. وكذلك مقال لأسار (٩) «اسبينوزا وايدولوجيا
الطبيعة» الطريق افريل 1980
- (59) الترجمة العربية بيروت 1978.
- (60) ترجم يوسف بن أحمد عناصر النقد الذاتي ولم ينشر منه إلا قسما في المجلة الفلسفية
عدد 1 (نص مرقون) تونس 1980.
- (61) لويس التوسير قراءة رأس المال ترجمة تسيير شيخ الارض دمشق 1974.
- (62) لويس التوسير الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية ترجمة رضا الزواري تونس
1986.
- (63) لويس التوسير «الايدولوجيا واجهزه الدولة الايدولوجيا» ترجمة وضاح شرارة

- دراسات عربية افريل 1972.
- (64) قام يوسف بن احمد سنة 1982 بترجمة الرد على جون لويس ولكنه لم ينشر هذه الترجمة الى حد الآن.
- (65) لويس التوسير، منتسكيو الفلسفة والتاريخ ترجمة نخلة فريفر بيروت 1983 (66) سهيل القش دراسات لا انسانية بيروت 1981 ونجد ضمنها نصوص «فريد ولا كان» و«الايدولوجيا» و«علاقة ماركس بهيغل» وسبق ان نشرت مجلة مواقف البيروتية ترجمة نص «الفلسفة كسلاح للثورة» 1975 ونشرت مجلة اقلام المغربية ترجمة كاملة لكتاب لينين والفلسفة الاعداد 1- 3 (1976) والعدد 5 (1977).
- (67) ميشال بوتراند - وضعية الدين عند ماركس وانجلز ترجمة صلاح كامل بيروت 1990.
- (68) باليبار وتوزال وليبورني ماركس ونقده للسياسة ترجمة نحله فريفر بيروت 1983.
- (69) وضاح شرارة المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث بيروت 1977 : حروب الاستتباع بيروت 1979: في اصول لبنان الطائفي بيروت 1975 السلم الاهلي البارد بيروت 1980 : حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين بيروت 1980: استئناف البدء بيروت 1981.
- (70) مهدي عامل (حسن حمدان) مقدمات نظرية ج 2 بيروت 1972 - 1976 ازمة الحضارة العربية بيروت 1974، النظرية في الممارسة السياسية بيروت 1979، ومدخل الى نقض الفكر الطائفي بيروت 1980، ماركس في «استشراق» ادوارد سعيد بيروت 1985، في علمية الفكر الخلدوني بيروت 1985، في الدولة الطائفية بيروت 1986، نقد الفكر اليومي 1988 بيروت .
- (71) كمال عبد اللطيف التاويل والمفارقة ... الدار البيضاء 1987.
- (72) A. Negri. L'Anomalie Sauvage, trad Faise Paris 1982
- (73) ف نيتشة، هكذا تكلم زرادشت ترجمة فليكس فارس بيروت 1939 ؟
- (74) وتعود كتابه انطون عن نتشه الى سنة 1903 يقول مارون عبود :- «وهو (فرح انطون) أول من عرف العرب بالفيلسوف الاكاني نيتشه وأول من عرفهم ايضا بالمعلم كارل ماركس» جدد وقدماء - دراسات، نقد، مناقشات بيروت 1954 ص 24.
- (75) سلامة موسى رسالة السوبرمان الذي يعود الى سنة 1907.
- (76) انظر S. Wild. "F.Nietzsche and G. Khalil Gabran" in Abhath dec. 1969 و.ج. فونتان «التمرد الديني عند جبران» فكر 1972/2. وريتا عوض «الجنون من أدب جبران» أدب / أوت 1974 وادونيس الثابت والمتحول ج III بيروت 1978 ص ص 161-211 وفتحي المسكيني «جبران والحداثة» الفكر العربي المعاصر 1991/95. عدد 88-89.
- (77) غسان خالد، جبران الفيلسوف بيروت 1974 و-A. Gaith. La pensée religieuse chez Ga-bran et Neima Leiden 1990.
- (78) م. نعيمة جبران خليل جبران بيروت 1934 ص 283
- (79) ن. العظمة «جبران والفكر الصوفي» الباحث عدد 1983/25.
- (80) م. نعيمة «كتاب مرداد بيروت 1952 واليوم الاخير 1963.
- (81) م.ش شيا فلسفة ميخائيل نعيمة بيروت 1982 وثرثيا ملحق نعيمة الاديب الصوفي بيروت 1964.
- (82) م. نعيمة المراحل بيروت ص ص 7-54.
- (83) م. نعيمة في الغريال الجديد بيروت 1975.
- (84) واغلب هذه الترجمات رديئة.
- (85) ا. انشتاين كيف أرى العالم ترجمة السمان دمشق 1985 وانشتاين وانفلاذ تطوّر

- الأفكار في القيزياء ترجمة النادي وعاشور القاهرة 1959.
- (86) ج. هو لتون «ماخ وانشتين والبحث عن الحقيقة ترجمة زهير الكومي، عالم الفكر المجلد الثاني العدد الثاني 1971.
- (87) أحمد أمين وزكي نجيب محمود قصة الفلسفة الحديثة القاهرة 1936 وهو عرض لما وجدناه من قبل عند ديورانت. (هامش 22)
- (88) ج. ف. الصغير، الفلسفة، الاسكندرية 1883 و 1.1. الخوري الفلسفة الحديثة الاسكندرية 1914 و ح. أ. فهمي، تاريخ الفلسفة من اقدم عصورها الى الآن الاسكندرية 1914 يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة القاهرة 1948 ف. هوي دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة 1968. محمد علي ابوريان تاريخ الفلسفة : الفلسفة الحديثة القاهرة 1969 م. ع. بيهار تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ط 2 القاهرة 1972 م. ج. زقزوق دراسات في الفلسفة الحديثة ط 2. القاهرة 1988، م. الموسوي فلاسفة اوربيون من ديكارت الى برغسون بيروت 1980، نازلي اسماعيل الفلسفة الحديثة القاهرة 1979، كرم متى الفلسفة الحديثة بنغازي 1974.
- (89) الموسوعة الفلسفية المختصرة بإشراف زكي نجيب محمود القاهرة 1963.
- (90) ع. الحفني الموسوعة الفلسفية القاهرة 1985 و ج. طرابيشي معجم الفلسفة بيروت 1987.
- (91) ع. بدوي الموسوعة الفلسفية بيروت 1984 ج 2. وم. زيادة الموسوعة الفلسفية العربية بيروت 1988.
- (92) م. وهبة المعجم الفلسفي القاهرة 1966 ومذكور المعجم الفلسفي القاهرة 1979 و ج صالبي المعجم الفلسفي ج 2 بيروت 1971 ويوسف الصديق معجم الالفاظ والمصطلحات الفلسفية تونس 1978.
- (93) م. وهبة المعجم ... مصدر مذكور.
- (94) ذكره احمد عبد الحليم عطية، الديكارتية ... مرجع مذكور صص 92 و 111 .
- (95) نفس المرجع ص 106
- (96) A. Chennoufi la question des Attributs de Dieu chez Ibn Azabi et Spinoza . D.E.A. Dir. R. Amaldez 1970.
- (97) R.B. Triki. la légitionité chez Spinoza D.E.A. Dir. R. Polin. 1971.
- (98) A. Chennoufi Physique et politique chez Spinoza Thèse de 3e Cycle Dir. J.J. Desanti 1977.
- (99) F. Hadad Chamach. Philosophie systématique et système de philosophie politique chez Spinoza Tunis 1980.
- (100) " L'imagination chez Spinoza" in studisul seicento et sull' imarginazione Pisa 1982.
- (101) وهو عمل غير منشور.
- (102) Spinoza's political and theological thought Paris- Lahaye-london 1984
- (103) وهو عمل غير منشور.
- (104) J. Said, Morale et Ethique chez Spinoza Tunis 1992
- (105) Cahiers de Tunisie n° 127-128:
- (106) المجلة التونسية للدراسات الفلسفية عبد 1986/5.
- (107) محمد الجبر المشكلة الاخلاقية عند اسبينوزا دمشق 1987
- (108) وفاء عبد الحليم محمود مفهوم الاخلاق بين ديكارت واسبينوزا ولوك رسالة ما جستير (غير منشورة) الاسكندرية 1988.
- (109) A. Chennoufii Le statut de l'homme chez Spinoza Tunis 1992
- (110) المجلة التونسية للدراسات الفلسفية عدد 1988/7
- (111) المجلة التونسية للدراسات الفلسفية سبتمبر 1990

- A. Negri *L'Anomalie Sauvage. Pouvoir et puissance chez Spinoza* op.cit. (112)
- S. Mosbah. *L'Infini chez Spinoza* C.A.R. Dir. A. Channoufi Tunis 1987. (113)
- Spinoza et la géométrie hobbesienne «هوبز» (1988) بالقيروان - غير منشور. (114)
- ص. مصباح «باراد يغم الطبيعة الإنسانية» (1993 غير منشور). (115)
- الرسالة عدد 12 / 1933 وعدد 15 / 1933. (116)
- المجلة الجديدة 1931 افريل (؟). (117)
- المجلة الجديدة ربيع 1932 ؟ (118)
- F.A. Ansary - "La Signification de l'ordre géométrique dans l'ordre de la philosophie de Spinoza" in *Etudes phil. et Litt* 1979-80. (119)
- تراث الانسانية 1969 عدد 1 م 7، انظر الهامش رقم 6. (120)
- الفكر العربي المعاصر 1988 / عدد 55/54. (121)
- الفكر العربي المعاصر 1983 / عدد 24. (122)
- عالم الفكر 1982 / عدد 1. (123)
- الكويت 1978 سلسلة عالم المعرفة. (124)
- ح. بن جابله دراسات فلسفية تونس 1985. (125)
- س. يفوت - مفهوم الواقع الدار البيضاء 1981 (126)
- F. Triki *les Philosophes et la guerre* Tunis 1985. (127)
- آفاق عربية 1986 / عدد 12. (128)
- الفكر العربي المعاصر 1988 / 57-56. (129)
- أمام ع. امام توماس هوبز بيروت 1985. وهو كتاب هام سنراجع في عدد مقبل من هذه مجلة. (130)
- ن. لوقا. ديكارت واسبينوزا بحث في الحقيقة الاسكندرية 1971. (131)
- ف. انطون ابن رشد وفلسفته بيروت 1981، (132)
- يعود كتاب رينان الى سنة 1863 وقد ترجمه عادل زعيتر سنة 1958 ولكنه نوقش من قبل طويلا من قبل الباحثين العرب والمسلمين، (133)
- S. Munk *Mélanges de philosophie arabe et Juive* Paris 1859 (134)
- مناهل الفكر العربي عدد 6 - فرج انطون - بيروت 1950 ص 36 (135)
- ع. بولعراس دراسات عربية مارس 1985. (136)
- م. ع الجابري نحن والتراث بيروت 1980 (137)
- ع. الشنوفي «الوحي والتأويل عند ابن رشد واسبينوزا» ضمن الملتقى الاسلامي المسيحي الثاني تونس 1979. (138)
- الفاطمة الحداد «السلطة والتأويل عند ابن رشد واسبينوزا» (غير منشور). انظر كذلك ع. الشنوفي «التأويل وازمة السلطات» المجلة التونسية للدراسات الفلسفية 1985 / عدد 4. (139)
- م.م. حلمي ابن الفارض والحب الالهي القاهرة 1940. (140)
- S.Hawi *Islamic naturalism and mysticism* Brill 1974. (141)
- M.Arkoun "Ibn Toufail" in *les Africains* 1977 T.VI. (142)
- في أعمال «صدى سقوط غرناطة مكر الثقافة الاوربية في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر» نوفمبر 1992 - تحت الطبع - انظر خاصة مداخلة فاطمة الحداد الشامخ. (143)
- انظر كل مقالات عبد المجيد الغنوشي حول «العزلة الفلسفية في الاندلس». (144)

- (146) ص. مصباح «الفيلسوف والجمهور» (1991 غير منشور).
- (147) G. Labica, *le philosophe sans maître*. Alger 173 :
- (148) ص. مصباح «اسبينوزا وابن باجة» ضمن أعمال ملتقى «صدى سقوط غرناطة ...» المذكور .
- (149) G. Zainati *la morale d'Avempace* Paris 1979
- (150) م.ع. الحبابي ورقات من أجل فلسفة إسلامية الدار البيضاء 1988.
- (151) أ. سعديف-ابن سينا ترجمة توفيق سلوم بيروت 19
- (152) L. Stauss. *Spinoza's critique of Religion* New York 1965 أما الطبعة الأولى الألمانية فتعود إلى سنة 1934. وقد كتب شتراوس حول الفارابي وابن مهيون سنة 1936 وحول الفارابي سنة 1943 وسنة 1958 وحول ابن رشد سنة 1928 انظر A. Bloom "Un philosophie léo-strauss" in *commentaire* n° 1/1988.
- (153) ومازالت أماله حول جابر بن حيان إلى حد الآن أفضل الأعمال.
- (154) ترجمة ع. ابوزيدة هذا العمل - القاهرة 1948 وقد ناقشه بعمق توفيق سلوم في أطروحته بالروسية حول الذرية العربية سنة 1985 (هذه المعلومة قدمها لنا الصديق صلاح الدين الحمورني)
- (155) Rozenthal *Political thought in Medieval Islam* cambridge 1950 الذي استفاد منه جل من درس الفكر السياسي العربي الكلاسيكي، ولم يعرّب إلى حد الآن.
- (156) M. Mahdi Ibn Khadun's *Philosophy of History* London 1957.
- (157) النص الأصلي الصادر سنة 1943 كان خاصا بالفارابي غير أن شتراوس عمّمه على كلّ العصر الوسيط وحتى بعض المحدثين عندما أعاد نشره سنة 1952.
- (158) وقد أنجز ترجمته الكشف عن مناهج الأدلة إلى الفرنسية سنة 1966 ولكنه لم ينشر هذا العمل إلى حد الآن.
- (159) ضمن أعمال ندوة الفارابي صفاقس 1992 (غير منشورة)، أنظر كذلك كاسماغنوف الفارابي الترجمة العربية موسكو 1980.
- (160) م. عمارة المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية بيروت 1972 وقد اعلّمنا صلاح الدين الحمورني أنه تناول هذه المسألة في أطروحته (بالروسية) التفكير الحر في الإسلام (1984) التي لم تنشر وكذلك تناولها توفيق سلوم في أطروحته حول الذرية العربية (1985) التي لم تنشر (بعد بالعربية في حين نشرها بالروسية).
- (161) الترجمة العربية بيروت 1980.
- (162) ج. حنفي التراث والتجديد تونس 1982.
- (163) سمير أمين «الابداع والاجتهاد» في قضايا معاصرة 1989.
- (164) ويقول هذا المفكر، وضدّا عن ذلك آخر : «وفي هذا الإطار لا بد من الاعتراف بالحق في القراءة النقدية للنصوص الدينية المقدسة ... واعتقد ان هذا الموقف العلمي لن يمس القنوات الدينية، فهي قنوات قائمة من حيث المبدأ على أسس كونها اجابة على احتياجات أخرى غير الحاجة إلى الفهم العلمي» سمير أمين - من أجل نظرية في الثقافة بيروت 1989 وفيه يحاول أن يقدم قراءة للفلسفة والثقافة بعد أن اهتم طويلا بالاقتصاد.
- (165) الوحدة افريل 1993.
- (166) طه حسين، الشعر الجاهلي، القاهرة 1926.
- (167) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، القاهرة 1925.
- (168) وخاصة من أجل نقد العقل الإسلامي الذي ترجمه هاشم صالح بعنوان تاريخية العقل الإسلامي بيروت 1988 وقدم له كمال عبد اللطيف مراجعة جيدة في الفكر العربي المعاصر سنة 1987 سبق أن نشرت سنة 1984 بجريدة الاتحاد الاشتراكي بالمغرب .

- (169) نشرت هذا الاعمال تباعا 1983 و 1990 و 1992.
- (170) قضايا معاصرة سنة 1989.
- (171) انظر التراث والحداثة الدار البيضاء 1990.
- (172) بيروت 1990.
- (173) انظر كل أعماله وخاصة اصول الشريعة القاهرة 1979. والخلافة الاسلامية القاهرة 1990.
- (174) بول موي المنطق وفلسفة العلوم القاهرة 1961 وهـ ريشباخ نشأة الفلسفة العلمية القاهرة 1966.
- (175) آفاق الفلسفة بيروت 1988 نظرية المعرفة القاهرة 1962.
- (176) الصحوة الاسلامية من منظور العقل القاهرة 1985 والحقبة والوهم في الصحوة الاسلامية القاهرة 1986.
- (177) قضايا معاصرة سنة 1989.
- (178) عزيز العظمة ابن خلدون من الدراسات المعاصرة لندن 1979 وهو اطروحة (بالانجليزية) التي استخرج منها كتابا (بالانجليزية) (عرب) بعنوان ابن خلدون وتاريخه بيروت 1981. وجمع مقالات بعنوان التراث والتاريخ والسلطان بيروت 1990 ثم اصدر كتابه الاخير العلمانية من منظور مختلف بيروت 1992.
- (178) اذ كان سعدي الفيومي المصري (882 - 842م) معتزليا مثلما يظهر ذلك في كتابه الامانات والاعتقادات. وكان العراقي داود بن مروان المقصص (ت. 900) الذي تعلم عن المعتزلة افلوطينيا (واهم ما ترك لنا كتاب عشرون مقالة). وكون اسحاق الاسرائيلي في القيروان مدرسة فلسفية كانت هي الاولى في المغرب العربي (عاش بين 850-1950) وكان افلوطينيا، ومن اهم ما كتب كتاب التعريفات وكتاب العناصر، ومن تلاميذه ابن تيميم (900-960) وتميم بن يعقوب القيرواني الذي جمع مثل المقصص بين الاعتزال والافلوطينية في كتابه مفتاح مغالبي التلمود. في حين مزج العراقي ابو علي يافث (1005-920) بين الاعتزال والاشعرية، واعتمد الاندلسي ابن جبريل (1070-1021) اخوان الصفاء في كتابه ينبوع الحياة. واعتمد الاندلسي يهودا اللاوي (1075-1141) في كتاب الحجة والدليل في نضرة الدين الدليل على علم الكلام وابن سينا والغزالي. وكان يوسف البصير (النصف الأول من القرن 11) معتزليا وقد ترك من الكتب المحتوى والتحجير والاضطبار وكتب ابراهيم ابن عزرا كتاب حي بن مقريس على غرار حي بن يقطان لابن سينا (1089-1164) ونجد نفس السينوية عند الاندلسي ابن داود (1180-1110) في كتابه العقيدة الرفيعة. أما دلالة الحائرين لموسى بن ميمون، وهو خلاصة للفكر العربي السابق عليه، فيختلط فيه الكلام والفلسفة والفقه، الغارابي والغزالي وابن باجة وابن سينا وابن رشد. وسيتحدد اللاحقون من الفلاسفة اليهود الواسطيين باعتبار ابن رشد، فيكون موقف الواحد منهم إما رشديا (اسحاق البلج - نصف الثاني من القرن 12) وموسى الناربوني 1300-1362 الذي علّق على حي بن يقطان لابن طفيل وكذلك على بعض نصوص ابن باجة من منظور رشدي معارض للغزالي وابن سينا) أو معارضا لابن رشد (مثل الاندلسي حسداي قريشش ت 1410 من من كتابه نور الله وابن العبري - 1437-1508)
- (179) ولفنصون بن اسرائيل ، موسى بن ميمون القاهرة 1936 وقد قدم له مصطفى عبد الرازق، باحث دراسات الفلسفة الاسلامية، واعتبر في هذه المقدمة ان ابن ميمون فيلسوف اسلامي.
- (180) فلمون خوري «بين اسبينوزا وابن غبريول» المقتطف عدد 91/1937.
- (181) G. Deleuze Pourparlers Paris 1990 pp. 223-225
- (182) G. Deleuze «spinoza et nous» in Revue de synthèse 1978/ (182)

(183) ج. دلوز - ما الفلسفة ؟ الترجمة العربية بيروت 1992 اننا نرحب بهذه الترجمة لأنها (بالإضافة الى كتاب دلوز عند فوكو الذي ترجمه سالم يفوت بعنوان المعرفة والسلطة الدار البيضاء 1989 وهو أيضا كتاب عن سبينوزا في أغلبه) يمكن ان تكون باعثا من إستئناف بدء الدراسات السبينوزية العربية بل والدراسات الفلسفية العربية عامة. (ولكنها ترجمة رديئة نرجو ان تتلوها ترجمة أفضل)، ونشير هنا الى القراءة الجيدة لهذا الكتاب التي نجدها عند علي حرب في نقد الحقيقة دار البيضاء 1993، رغم أنه أشار إشارة عابرة الى سبينوزا في قراءة كتاب سبينوزي.